ISSN 0034 - 4486

Renovatio

Gennaio - Marzo 1984 - anno XIX - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

Renovatio

rivista di teologia e cultura
fondata dal Card. Giuseppe Siri

Gennaio - Marzo 1984 - anno XIX - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua

(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ABBONAMENTO 1984

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1984 sono così stabilite:*

Italia	lire 10.000
Estero	lire 12.000
Sostenitore	lire 20.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

La Teologia di Lutero

*La Teologia di Lutero è la cosa che veramente interessa di lui. Anche perché tale teologia è quel che è, e non si possono, per quel che insegnò e scrisse, fare le acrobazie di chi lo manda all'Inferno e di chi vorrebbe presentarlo (*audite insulae!*) come un benefattore dello stesso cattolicesimo: il che è cosa ben peggiore della proposta ventilata da qualcuno di canonizzarlo.*

La teologia di Lutero ha una logica. Non ci importa sapere se la logica ce l'ha messa lui scientemente; e neppure ci importa di quello su cui disse, disdisse, ridisse. Molti sanno quante volte il di lui caro assistente Melantone cambiò idea a proposito del peccato originale: sia nei fatti, sia nelle intenzioni, sia nella casualità; la logica c'è. Ed ecco l'albero di questa logica.

Il principio di tutto sta nella interpretazione che Lutero diede del dogma del peccato originale. Questo peccato originale avrebbe tagliato l'uomo a metà e in modo irreparabile tolta la libertà. La libertà è in Lutero non facilmente descrivibile, ma essa da lui fu tolta tanto quanto doveva togliersi perché l'uomo fosse e sgravato della imputazione di tutti i suoi peccati e privato del valore dei suoi meriti. Era quanto bastava perché chiunque non avesse da rispondere delle così dette colpe e, pertanto, potesse soddisfare senza limiti i suoi istinti, accogliere tutte le così dette tentazioni. Il punto illogico e difficile a spiegarsi fu ed è l'austerità che Lutero predicò e che tuttora predica un certo numero di suoi seguaci. Le deviazioni nei fatti non distruggono la logica nei principi. Non è tutto chiaro, ma questa appare la più vera interpretazione.

Tolto il pieno valore degli atti umani, non più ve-

ramente liberi, divenne logico dare una interpretazione compiacente alla Redenzione. Questa non poteva, non aveva più da chiedere qualcosa di collaborazione concreta: faceva tutto da sé e pertanto bastava la sua imputazione ai soggetti. Ma lasciare questi soggetti inerti e solo passivi sarebbe stato troppo: a questi si chiede la fede o fiducia nella efficacia del Sangue di Cristo. Lui almeno si è salvato. A questo punto diventa logico il detto coniato attraverso i secoli come riassuntivo della posizione mentale e dottrinale di Lutero: « pecca fortiter, sed crede firmiter ». *E' un paradosso, ma è vero.*

In tutto questo chi ci rimette è la dignità dell'uomo; dato che logicamente questi non entra più ad arbitrare il suo destino eterno. A questo punto ci sono oscillazioni, ma la sostanza rimane. La Redenzione rimane esterna, la giustificazione cambia significato, la grazia o non esiste più (logicamente) o non cambia alcunché nell'uomo; e, se viene menzionata, bisogna darle una diversa interpretazione.

Che ci stanno a fare i Sacramenti? Logicamente dovevano scomparire. Non scomparvero difatti, il popolo vi era troppo abituato; si ridussero a poco a poco solo a tre e questi cambiarono profondamente realtà, struttura, efficacia...

Ridotto così l'uomo, ridotti così i Sacramenti, che ci stava a fare la Chiesa? Logicamente venne rinnegata. Siccome poi il rinnegamento della Chiesa significava non solo il rinnegamento della struttura gerarchica, ma il Suo Magistero, questo fu scalzato, e rimase la sola Bibbia. Qui alla logica si aggiunge una necessità di fatto. Per evitare il pericolo che niente più legasse i cristiani, che mancasse un punto di riferimento, Lutero si

avvinghiò alla Bibbia; e se ne rese in un certo senso persino benemerito traducendola in tedesco, per metterLa nelle mani di tutti. Logicamente dovette dire, negato il Magistero, « ciascheduno se la interpreti da sé ». E' il « libero esame », la prima causa della proliferazione di indirizzi diversi nel campo Protestante. Il « libero esame » non è il principio dal quale emana la logica di Lutero, è l'ultimo frutto della sua logica.

Che Lutero sia diventato « riformatore », che si sia scagliato, non subito in modo assoluto, contro la realtà della Chiesa e del Papato, è cosa che riguarda la sua teologia nel senso ora descritto; forse questo fu un « incentivo », ma non incrina la logica della sua disgraziata costruzione. La moglie adultera spesso finge, per giustificarsi, di odiare il legittimo coniuge, e ne dice male più che può. La realtà è che Lutero, ancora cattolico, voleva « riformare » in meglio la Chiesa quale si presentava nella sua Turingia, e fu superiore religioso austero ed esigente. Tutto questo potrebbe suggerire nella teologia di Lutero un certo interesse personale a trovare il modo di scusarsi (i sacri voti suoi e della sua donna li aveva fatti seriamente e dovevano bruciargli): ma noi riteniamo che per dare un giudizio serio si debba guardare obiettivamente alla sua dottrina, come se fosse separata dalla sua vita, dai suoi interessi, dalle sue esigenze, che erano le esigenze di un uomo, almeno in qualche parte, formidabile. Non si dimentichi che era partito da Gabriel Biel, aveva fatto scuola su testi della sequela del Biel.

Tristemente possiamo pensare quale male fanno coloro che scrivono e non pensano che altri, magari secoli dopo di loro, possano prenderli sul serio!

SAGGI

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

Parte quarta

2. *La conoscenza concettuale è un autentico sapere.*

La conoscenza concettuale di una cosa non è un semplice « tendere » del nostro intelletto verso la cosa da conoscere, ma è un autentico sapere della cosa in questione. Il concetto di circolo, una volta acquisito da una realtà sensibile, vale e in modo assoluto per tutti i circoli senza eccezione. Lo stesso dicasi di ogni altro concetto che noi possiamo acquisire da altre cose che si offrono alla nostra conoscenza. Se i concetti fossero un puro « tendere » del nostro intelletto verso le cose da conoscere, noi ci troveremmo nella *impossibilità* di conoscere le cose. La conoscenza per sua natura ci mette in rapporto immediato, autentico, oggettivo con la realtà da conoscere, in modo da poterla apprendere veramente per quella che è e distinguerla dalle altre cose. Questo lo osserviamo fin dal primo momento in cui sboccia la nostra attività conoscitiva, la quale ci permette di cogliere l'aspetto di ente in ogni cosa che di fatto conosciamo. Ora l'aspetto di ente ci dà una conoscenza essenziale ed esistenziale di ogni cosa ad un tempo. Mano a mano che la nostra conoscenza di un ente progredisce, noi cogliamo una cosa sempre più distintamente e perfettamente nei suoi contorni specifici, essenziali e in tal modo diamo origine alle diverse scienze riguardanti le realtà da noi conosciute. Di conseguenza, non è esatto quanto dice ancora il nostro A. e cioè che « il concetto... ci rinvia in una maniera determinata verso la realtà, che tuttavia non comprende né domina » (48). Il concetto ci

(48) SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, p. 292.

dà la realtà determinata e non già ci rinvia ad essa. I concetti di circolo, di uomo ecc. ci danno la conoscenza della natura del circolo, dell'uomo ecc. e non già ci rinviano ad esse sia pure in modo determinato. Nell'ordine conoscitivo non c'è un doppione tra il concetto o verbo mentale e la cosa conosciuta. Il concetto non è uno schermo tra noi e la realtà conosciuta. Se fosse uno schermo o un doppione sorgerebbe inevitabilmente il problema (insolubile e assurdo) del rapporto tra il concetto e la realtà conosciuta. Si dirà che nel concetto conosciamo non l'oggetto in se stesso ma la sua rappresentazione. Se il concetto è una rappresentazione dell'oggetto, intanto questa sarà possibile in quanto si potrà conoscere l'oggetto stesso. Se nel concetto non si percepisse l'oggetto stesso, *come* e in *base* a quale criterio si potrebbe affermare che il concetto è una rappresentazione dell'oggetto? La funzione di rappresentare un oggetto comporta necessariamente ed *essenzialmente* la relazione immediata all'oggetto. Se viene a mancare la conoscenza dell'oggetto, svanisce la stessa funzione rappresentativa che si attribuisce al concetto. In realtà, « il concetto è realmente l'oggetto conosciuto reso spiritualmente presente nel soggetto conoscente, cioè l'oggetto conosciuto in atto di essere conosciuto » (49); « è il termine immediato dell'atto del conoscere » (50), « nel quale e mediante il quale la realtà è da noi raggiunta » (51).

Il nostro A. sostiene che il concetto « non comprende e non domina la realtà conosciuta ». Ci sarebbe un altro modo di conoscere nell'uomo che comprende e domina la realtà conosciuta? Sarebbe forse la conoscenza « inespressa »? Ma la conoscenza in quanto « inespressa » non è in grado di farci conoscere l'oggetto conosciuto; se fosse capace di ciò non sarebbe più « inespressa », ma espressiva e dichiarativa. Nessuna forma di conoscenza è in grado di comprendere e dominare perfettamente la cosa conosciuta. Ciò è proprietà esclusiva della conoscenza divina. Tuttavia noi possiamo comprendere e dominare sia pure imperfettamente le cose conosciute solo mediante il concetto. E' con i concetti che si costituiscono le varie scienze o modi di sapere ed è mediante questi che riusciamo a cono-

(49) H. BARRÉ, *Trinité que j'adore,* Parigi 1965, pp. 64-65.

(50) « Verbum intellectus nostri... est id ad quod operatio intellectus nostri *terminatur,* quod est ipsum intellectum (l'oggetto conosciuto), quod dicitur conceptio intellectus » (S. TOMMASO, *De Ver.,* q. 4, a. 2).

(51) « Istud ergo sic expressum, scilicet formatum in anima nostra, dicitur verbum interius; et ideo comparatur ad intellectum non sicut *quo* intellectus intelligit, sed sicut *in quo* intelligit, quia in *ipso* expresso et formato videt naturam rei intellectae » (S. TOMMASO, In *Joan.,* I, lect. 1).

scere meglio la realtà e a dominarla. Negli animali, dove manca assolutamente il concetto, non c'è scienza né possibilità di progresso né potere di dominare la natura.

In definitiva, se nel nostro conoscere dipendiamo dalla realtà che ci circonda, la conoscenza della realtà ci deve venire e in modo diretto e immediato dalla realtà stessa che conosciamo. Ora tale conoscenza comporta necessariamente la conoscenza della *natura* di tale realtà e quindi il possesso della medesima mediante il concetto. Essendo immediato il rapporto tra noi e l'oggetto, è pure immediata la conoscenza che della natura del medesimo veniamo ad acquistare. Quindi non si può parlare di una direzione determinata che il concetto darebbe della cosa, ma si deve parlare di una *conoscenza o presa immediata* della cosa *mediante* il concetto. Solo a questa condizione è possibile avere una conoscenza determinata della realtà.

3. *Il valore dei nostri concetti applicati a Dio.*

Queste riflessioni ci portano a dare il giudizio su quanto il nostro A. insegna a proposito del valore dei nostri concetti quando li applichiamo a Dio. Egli sostiene che i nostri concetti non possiamo applicarli « come tali a Dio, come se un solo e medesimo contenuto concettuale — per esempio la bontà — valga analogicamente per la creatura e per Dio » (52). « Il valore noetico della nostra conoscenza concettuale di Dio consiste tipicamente in un atto proiettivo con il quale, attraverso i contenuti concettuali "tendiamo" verso Dio, senza poterlo cogliere concettualmente nella direzione oggettiva indicata dal contenuto concettuale » (53). Il nostro A. nel sostenere la sua tesi si richiama a S. Tommaso, il quale, sebbene, a suo giudizio, non abbia considerato tale tesi fino in fondo, l'ha tuttavia abbozzata dandoci i principi per la sua completa soluzione. Ora S. Tommaso afferma con molta chiarezza tutto il contrario: « Dicitur enim ens de Deo et de creatura, sed per prius de Deo et per posterius de creatura; licet verius sit Deum esse super omne ens quam esse ens, sicut dicit *Dionysius et Damascenus* » (54). La nozione di *ente* è di tale estensione e com-

(52) SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, p. 293.

(53) ID., *ivi*, Cf. ID., *Gesù. La storia di un vivente*, p. 700.

(54) *De natura generis*, c. I, n. 476 (*Opuscula philosophica*, ed. a c. di R. Spiazzi, Torino 1954). Solo in Dio « tota ratio entis absolute reperitur » (S. TOMMASO, *o.c.*, *ivi*).

prensione che si predica e di Dio e della creatura, anzi prima di Dio che della creatura. E' chiaro che tale nozione, per l'Angelico, non si predica univocamente ma analogicamente e di Dio e della creatura. Il contenuto di tale nozione però si verifica perfettissimamente, cioè in modo infinito, in Dio, che è lo *ipsum esse per se subsistens* e per questo motivo S. Tommaso afferma che è più corrispondente alla verità se diciamo che Dio è sopra ogni ente piuttosto che è un ente. L'Angelico poi ribadisce il suo pensiero dicendo: « Secundum rei veritatem causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum » (55). Ciò non toglie però che la nozione di ente e le altre nozioni trascendentali si debbano applicare a Dio e alle creature secondo un medesimo contenuto concettuale, che valga *analogicamente* e per l'Uno e per le altre come appare chiaramente da altri testi di S. Tommaso.

La somiglianza fra Dio e la creatura, data l'incommensurabilità quanto all'*esse* del Primo sulla seconda, si fonda sulla *ratio* stessa del contenuto concettuale: « Dicendum quod sapientia creata magis differt a sapientia increata *quantum ad esse,* quod consistit in modo habendi...; sed quantum ad *rationem* a qua imponitur nomen magis conveniunt; *quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis exsistens* » (56). A proposito della *bontà,* la quale, secondo il nostro A., non esprimerebbe un contenuto concettuale unico o una *ratio* analogicamente *una* tra Dio e la creatura, S. Tommaso si esprime così: « Sed quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata et secundum aliquid; ideo dicit Augustinus quod *si removeamus omnes rationes particulationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu bonitas integra et plena quae est bonitas divina quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato* » (57). « E' chiaro che l'imitazione comporta essenzialmente un'attribuzione formale e in questo caso secondo il modo di appartenenza più intrinseco e costitutivo » (58).

S. Tommaso distingue i nomi che possono essere attribuiti a Dio solo in senso metaforico e « i nomi che significano le stesse perfezioni in modo assoluto, le quali escludono nella loro significazione un limite, come l'*ente,* la *bontà, il vivente;* e tali

(55) In l. DE CAUSIS, p. 6, n. 175 (ed. a c. di C. Pera, Torino 1955).

(56) In I *Sent.,* d. 22, q. 1, a. 2 ad 3.

(57) In I *Sent.,* d. 19, q. 5, a. 2 ad 3.

(58) C. FABRO, *Partecipazione e causalità,* p. 523.

nomi si dicono di Dio in senso proprio » (59). Ora, S. Tommaso insegna che tali nomi si predicano di Dio e delle creature non in modo univoco, o equivoco, ma analogico. A modo di esempio prende in considerazione il termine *sapiente,* il quale si predica e dell'uomo e di Dio. Predicato dell'uomo, il termine *sapiente* significa una perfezione distinta dall'essenza dell'uomo e dalla potenza e dall'essere di lui. Attribuito a Dio il termine *sapiente* non significa qualche cosa di distinto dall'essenza e dalla potenza o dal suo essere. Allora, il termine *sapiente,* attribuito all'uomo, circoscrive e in qualche modo comprende la cosa significata; attribuito a Dio, lascia la cosa significata come incompresa e superante il significato del nome (60).

E' chiaro che in base alla spiegazione data dal S. Dottore il termine *sapiente* come pure gli altri nomi o termini (vivente, bontà) implicano somiglianza e dissomiglianza tra Dio e le creature e pertanto possono applicarsi solo secondo l'analogia. Cosa significa questo? Analogia significa « proporzione ». Ma questo termine può essere usato sia nel campo matematico che nel campo metafisico. Nel primo significa « l'eguaglianza di due proporzioni » (61), nel secondo « la somiglianza di due proporzioni » (62). E' chiaro che quando si parla di proporzione tra Dio e la creatura deve essere esclusa *l'eguaglianza* tra i due termini, a motivo della *superiorità* infinita di Dio rispetto alla creatura e deve essere affermata solo la *somiglianza* imperfetta (somiglianza e dissomiglianza) tra i due. Questa, a sua volta, è data dal fatto che la creatura dice un ordine o relazione a Dio in quanto Egli è della medesima il principio causale totale, « *nel quale preesistono in modo eminente tutte le perfezioni delle cose* » (63). La creatura per il fatto che è creata da Dio partecipa — possiede in modo limitato — le perfezioni pure comuni ad ogni ente: l'essere, l'unità, la verità ecc., che in Dio esistono in modo infinitamente perfetto e pertanto essa comporta nel suo essere una somiglianza *imperfetta* con l'essere stesso di Dio. Tale somiglianza viene oggi chiamata analogia di « attribuzione intrinseca » nel senso che l'essere della creatura è simile intrinsecamente cioè formalmente a quello di Dio in

---

(59) *S. Th.,* q. 13, a. 3 ad 1.

(60) *S. Th.,* q. 13, a. 5, c.

(61) « Proportionalitas [mathematica] est aequalitas duarum proportionum » (S. TOMMASO, in V *Eth.,* l. 5).

(62) « Proportionalitas [metaphysica] est duarum proportionum similitudo » (S. TOMMASO, *De Ver.,* q. 23, a. 7 ad 9).

(63) *S. Th.,* q. 13, a. 5 c.

virtù della sua origine dal medesimo per via di *creazione*. La partecipazione delle perfezioni divine alla creatura è una realtà intrinseca alla creatura stessa (analogia di proporzionalità propria), la quale però la possiede, perché le è stata comunicata da Dio per via di creazione (analogia di attribuzione). L'analogia di attribuzione intrinseca pertanto abbraccia sia l'analogia di proporzionalità propria sia l'analogia di attribuzione (relazione di più cose ad un solo principio). E' questa, secondo S. Tommaso, la qualità o specificità dell'analogia esistente tra Dio e la creatura (64). Ora S. Tommaso fa osservare che nei nomi che si predicano analogicamente l'unità della *ratio* cioè della ragione o motivo della predicazione non è né perfettamente una come nei termini univoci né totalmente diversa come nei termini equivoci, ma è analogica, perché significa diverse proporzioni o somiglianze imperfette in relazione ad una sola realtà. Le creature sono diverse tra di loro e pertanto ciascuna partecipa più o meno delle perfezioni che vengono loro comunicate dall'Uno, che è Dio (65).

S. Tommaso parla esplicitamente a proposito dell'analogia esistente tra le creature e Dio di una *ratio* imperfettamente una, la quale vale analogicamente e per la creatura e per Dio. «Quando si dice che Dio è *buono*, o *sapiente* non solo s'intende che Egli è causa della sapienza o della bontà, ma che queste *preesistono* in Lui in modo eminente. Pertanto, queste perfezioni, *riguardo alla realtà significata mediante il nome*, si dicono prima di Dio che delle creature, perché tali perfezioni da Dio sono comunicate alle creature. Per quanto riguarda l'imposizione del nome sono imposte da noi prima alle creature, che

(64) «Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut *primo principio exemplari, effectivo et finali* totius bonitatis (analogia di attribuzione causale). Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis *sibi inhaerente*, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum» (analogia di proporzionalità propria, formale) (S. T. I, q. 6, a. 4). S. Tommaso supera sia l'analogia causale platonica che l'analogia di proporzionalità formale aristotelica ponendosi da un punto di vista superiore, che è quello di Dio che crea gli enti partecipando loro una somiglianza imperfetta delle sue perfezioni. «L'attribuzione che è implicata nell'analogia metafisica è necessariamente "intrinseca", in quanto è proprio per essa ch'è resa possibile la stessa analogia di proporzionalità. Si tratta infatti di attribuzione intrinseca anzitutto in quanto, a differenza dell'attribuzione estrinseca, la perfezione qui è presente nella sua essenza (*formaliter*) in ambedue i soggetti... Infine e di conseguenza, va detta intrinseca la analogia metafisica in quanto la perfezione creata in questa sua derivazione totale, mantiene una "certa" somiglianza con la perfezione totale divina» (FABRO, *o.c.*, pp. 522-3).

(65) *S. Th.*, I, q. 13, a. 5 c.

prima conosciamo » (66). Quindi tra le perfezioni che si predicano *essenzialmente* di Dio e le stesse che da Lui sono comunicate alle creature c'è una *ratio* o un contenuto concettuale che analogicamente (nel senso sopra spiegato) vale e per Dio e per le creature.

Questo contraddice apertamente il pensiero del nostro A., il quale, a motivo della sua teoria sul *concetto*, sostiene che non esiste una ragione o contenuto concettuale unico che valga analogicamente e per Dio e per la creatura. Indubbiamente, il contenuto concettuale di ente, di vero, di bontà lo desumiamo dalle creature che sono l'oggetto immediato del nostro conoscere. Tuttavia, noi vediamo che il contenuto di tali concetti non è limitato ad un determinato settore del reale, ma abbraccia tutto il reale: *tutto ciò che è o può essere è ente*. Quindi sia l'estensione che la comprensione di tali concetti sono senza limiti, perché non si oppongono che al nulla. Ma opporsi al nulla significa non essere limitato da chicchessia. E' dal fatto che tali concetti sono illimitati (sono infatti trascendentali) che ci è permesso di risalire dalle creature a Dio, cioè di compiere un vero *itinerarium mentis in Deum*. Ma questo è possibile se veramente un solo e medesimo contenuto concettuale *analogicamente* inteso sostanzi la nostra ascesa a Dio. Pertanto non è accettabile la tesi del nostro A., secondo cui « il valore noetico della nostra conoscenza concettuale di Dio consiste in un atto proiettivo con il quale, attraverso i contenuti concettuali, "tendiamo" verso Dio, senza poterlo conoscere concettualmente » (67), perché, qualora ciò si verificasse, noi non potremmo affermare alcunché di Dio in senso formale e proprio. Infatti, « se in un primo tempo noi comprendiamo le perfezioni divine secondo il modo ch'esse si presentano nelle creature, in un secondo tempo noi le possiamo elevare a prospettare la stessa perfezione pura e ci *rendiamo conto* che il modo proprio che alle medesime compete è quello ch'esse hanno in Dio al quale le creature si avvicinano secondo gradi di imitazione più o meno perfetti » (68). « Ideo Augustinus dicit *quod si removeamus omnes rationes particulationis ab ipsa bonitate, remanebit in intellectu* [nostro] *bonitas integra et plena quae est bonitas divina quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato* » (69). E' impossibile fare un discorso reale su Dio, se

(66) S. TOMMASO, I, q. 13, a. 6 c.

(67) SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, p. 293.

(68) FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 523.

(69) S. TOMMASO, In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2 ad 3.

nel nostro intelletto non c'è un contenuto concettuale analogamente valido e per Dio e per la creatura. Il nostro proiettare in Dio il contenuto concettuale della bontà conosciuta nelle creature presuppone che esso rimanga analogamente identico (somiglianza imperfetta), altrimenti il discorso gira a vuoto. Il nostro A. avrebbe dovuto considerare due cose, che altro è il contenuto dei concetti trascendentali e altro è il modo secondo cui esso si realizza in Dio. Il contenuto di tali concetti, ai fini della nostra conoscenza di Dio, deve trovarsi e nelle creature e in Dio, anzi principalmente in Dio e derivatamente nelle creature. Il modo con cui esso si trova in Dio trascende il nostro modo di conoscere, a motivo della infinità dell'essere divino. Tale infinità non impedisce che il contenuto dei suddetti concetti si trovi in Dio e nelle creature in modo analogico. Non si dimentichi che l'analogia comporta in modo dinamico e simultaneo somiglianza e dissomiglianza e applicata a Dio e alle creature mette in rilievo che la dissomiglianza dell'Essere divino rispetto alle creature è molto superiore alla somiglianza. S. Tommaso afferma con molta chiarezza che alcuni nomi che noi attribuiamo a Dio (la vita, la bontà ecc.) *significano la sostanza divina e si predicano di Lui in modo sostanziale,* sebbene Lo rappresentino imperfettamente. Non sono quindi degli atti proiettivi « con cui tendiamo verso Dio senza poterlo cogliere concettualmente, pur sapendo che Dio sta nella direzione oggettiva indicata dal contenuto concettuale » (70), ma sono delle autentiche conoscenze sia pure imperfette della sostanza divina. Con i suoi concetti la creatura intelligente conosce Dio come Egli è nella sua sostanza « non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquod eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur. *Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant: imperfecte tamen sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant* » (71). E quasi per togliere ogni sotterfugio all'obiezione dell'agnosticismo, S. Tommaso, rispondendo ad una difficoltà desunta dal Damasceno, dice: « haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum esprimitur quid est Deus *perfecte*: sed unumquodque *imperfecte* eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant » (72). Dunque certi nomi che predichiamo di Dio nel *loro contenuto concettuale* si-

(70) SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, p. 293.
(71) *S. Th.*, I, q. 13, a. 2.
(72) I, q. 13, a. 2, ad 1.

gnificano la sua divina *sostanza*, ma in modo imperfetto (73).

La tesi del nostro A., sebbene intenzionalmente si distanzi da quella dell'agnosticismo modernista, tuttavia non riesce a superarla, poiché nega che i nostri contenuti concettuali siano applicabili come *tali* a Dio sia pure in modo analogico.

4. *Inconsistenza teologica della tesi dell'A.*

Tale concezione dell'A. si ripercuote *inevitabilmente nel campo dogmatico*. A suo giudizio, nella conoscenza di fede Dio dà ai nostri contenuti umani una prospettiva oggettiva che essi non possiedono né in se stessi, né per se stessi, « che viene loro unicamente dalla rivelazione » (74). L'A. porta come esempio la paternità e la filiazione il cui contenuto concettuale secondo la nostra rappresentazione umana non viene applicato a quanto si verifica in Dio tra il Padre e il Figlio. Ora anche qui si deve osservare che noi indipendentemente dalla rivelazione non possiamo sapere se in Dio ci siano una reale paternità e una reale filiazione. Ma una volta appreso il fatto dalla rivelazione, noi constatiamo che la nozione di generazione si realizza in modo analogico in Dio e negli enti viventi creati. Anzi il contenuto e quindi la perfezione della generazione si verifica al massimo grado, cioè infinito, in Dio. La generazione, infatti, comporta un vivente che con la sua attività vitale è in grado di dare origine ad un altro vivente in somiglianza di natura. Abbiamo pertanto, il generante, la sua attività generativa, e il generato. Nelle creature la generazione possiede delle imperfezioni: anteriorità di tempo del generante rispetto al generato, e somiglianza non già identità numerica di natura tra i due. In Dio c'è vera origine del Figlio dal Padre per via d'intelligenza senza anteriorità di tempo (ma solo priorità di origine con coeternità dei due), senza alcun divenire e inferiorità del generato rispetto al generante, identità numerica e non solo somiglianza specifica di natura. Il contenuto essenziale della generazione si verifica sia in Dio che nelle creature, ma in modo analogico.

La stessa osservazione deve essere fatta al termine « persona », il quale anch'esso si verifica in modo analogico e in Dio

(73) « Huiusmodi quidem nomina (vita, bontà ecc.) *significant substantiam divinam*, et praedicantur de Deo *substantialiter*, sed deficiunt a repraesentatione ipsius » (*a.c.c.*).

(74) SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, p. 293.

e nelle creature intelligenti. Il contenuto del termine persona: « un distinto sussistente nella natura intellettuale » (75), cioè un soggetto che possiede distintamente una natura intellettuale lo troviamo sia in Dio che nella creatura. Ora la *somiglianza* tra le Persone divine e le persone create si riduce a questo che in Dio si trovano effettivamente *distinti possessori* della natura divina, come nelle creature intelligenti vi sono distinti possessori della natura angelica (se si tratta di angeli) o della natura umana (se si tratta di uomini); la dissomiglianza, invece, consiste in questo che in Dio la pluralità dei possessori della natura divina non si fonda sulla moltiplicazione, ma sulla *comunicazione* della medesima natura divina, mentre nelle creature intelligenti la pluralità dei possessori della natura si fonda sulla *moltiplicazione* della medesima: tante sono le persone create quante sono le loro nature.

In conclusione: se la tesi del nostro A. fosse vera dovremmo negare lo stesso procedimento conoscitivo con cui arriviamo a Dio. Infatti, « nella terminologia dionisiana, accolta e posta a fondamento da S. Tommaso, i tre momenti si susseguono nell'ordine: *via causalitatis* (in Dio, come causa prima son presenti tutte le perfezioni causate nelle creature), *via negationis* (... ma non secondo il "modo" proprio delle creature), *via eminentiae* (... cioè secondo il "modo" di Dio) » (76). Ma a tutti e tre i momenti di questo processo è sottesa una stessa *ratio* analoga di tali perfezioni pure che vale per Dio e per le creature. Ove mancasse tale *ratio,* sarebbe impossibile il discorso su Dio, la nostra ascesa a Lui.

Da quanto abbiamo provato scaturisce questa conclusione. Se i nostri concetti colgono l'essenza delle cose che conosciamo, ne segue che noi possiamo enunciare e in modo assoluto un contenuto concettuale indipendentemente da ogni condizionamento spazio-temporale e socio-culturale. Sono indipendenti dai vari orizzonti culturali e da ogni condizionamento spazio-temporale tutte le verità metafisiche, le quali sono valide per gli uomini di tutti i tempi. Tra le verità metafisiche, vanno annoverate le conoscenze fondamentali: capacità della mente umana a conoscere l'essere e la sua assolutezza fondamentale o radicale; la verità dei principi di non contraddizione, di causalità, di finalità e di sostanza; la verità relativa alla costituzione della persona quale ente o soggetto possessore di una na-

---

(75) S. TOMMASO, *De pot.*, q. 9, a. 1.

(76) FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 521.

tura razionale in modo incomunicabile; l'esistenza dell'Assoluto personale attraverso il divenire e il possesso limitato della perfezione dell'essere e degli attributi trascendentali; l'esistenza della legge naturale; l'immortalità dell'anima umana ecc...

La conoscenza di tali verità mette in piena evidenza la *capacità* della mente umana ad attingere verità o contenuti di ordine assoluto, trascendenti totalmente il tempo e lo spazio. Ora tale capacità della mente umana che si manifesta nella conoscenza dell'assolutezza dell'essere e delle sue leggi o principi, senza dei quali la mente non potrebbe pensare, la possiamo chiamare *l'apertura* verso l'orizzonte trascendentale dell'essere alla cui luce ci è dato di percepire i rapporti che i vari enti hanno tra di loro e con l'Assoluto trascendente dal quale essi totalmente dipendono nell'essere e nell'agire.

II. RIFLESSIONI SULLA CONOSCENZA PROSPETTICA DELL'ASSOLUTO.

1. *La nostra conoscenza dell'Assoluto è prospettica?*

Il nostro A. non nega che « l'orientamento fondamentale e costitutivo di ogni conoscenza verso l'assoluto costituisce la continuità nella coscienza umana che è in continuo sviluppo » (77). Tuttavia egli afferma che « noi abbiamo una visione dell'assoluto partendo da un punto di vista finito, limitato, sempre variabile e storico, e perciò l'assoluto non è mai nel nostro potere. In questo senso possiamo dire che la verità cambia... Tutta la nostra conoscenza umana porta nel suo orientamento verso l'assoluto anche (la relatività) di questi punti di vista. Ma dal fatto che noi ci rendiamo conto di questo « prospettivismo » risulta anche che è possibile sottrarsi ad esso. Noi non abbiamo una « conscience survolante », una conoscenza cioè che, al di sopra dei relativi punti di vista, potrebbe contemplare la realtà oggettiva. Purtroppo questo modo di comprendere la verità è quello che vale ancora in molti ambienti scolastici » (78). Ora l'A. è nel vero quando afferma l'esistenza dell'« orientamento fondamentale e costitutivo di ogni conoscenza verso l'assoluto », ma deve essere precisato il suo pensiero quando so-

---

(77) SCHILLEBEECKX, *Openbaring en theologie*, Bilthoven 1964, p. 186.
(78) ID., *o.c.*, pp. 186-187.

stiene che noi abbiamo una conoscenza dell'assoluto partendo da un punto di vista finito, storico, sempre variabile e che perciò l'assoluto non è mai in nostro potere. A proposito dell'assoluto si deve rilevare che esso può essere considerato sotto l'aspetto dell'esistenza (*an sit*) e sotto l'aspetto dell'essenza o determinazione della sua natura (*quid sit*). Sotto il primo aspetto, tutti i filosofi riconoscono — e non possono non riconoscere — l'esistenza di un assoluto, cioè di una realtà fondamentale radicale che esiste in sé e da sé senza dipendere da altre realtà. Questa considerazione, come fece rilevare a suo tempo A. Masnovo, scaturisce dalla considerazione più universale e illimitata, quella dell'*ente in quanto ente*. Premesso che ogni ente è assolutamente e relativamente incontraddittorio, Masnovo affermava che « ogni ente, anzi il complesso degli enti, ha la sua ragione sufficiente... Il complesso l'ha in sé: il singolo ente in sé o fuori di sé. Ho detto che il complesso degli enti ha certamente in sé la ragione sufficiente; e però nella totalità degli enti — dico la vera e piena totalità — e non fuori è da ricercare la ragione sufficiente di chicchessia. Ci sarebbe modo di evitare l'affermazione secondo cui il complesso degli enti ha in sé la ragione sufficiente: assegnando per esempio il nulla come ragione sufficiente. Ma c'è poi chi voglia attribuire efficacia al nulla? Costui che fa agire il nulla, lo fa certo essere, e pone la bella contraddizione « niente - ente ». *C'è nel fin qui detto, quanto basta per ritenere che il complesso dell'ente, avendo in sé la ragione sufficiente di sé, è o contiene l'ente a sé, l'assoluto; comunque sia da determinare ulteriormente l'indole e la figura di quest'assoluto* » (79). Sono le « esigenze dell'ente in quanto tale. Esso esige la ragione sufficiente e la esige nel campo stesso dell'ente; *cosicché l'Assoluto o Aseo in un modo o in un altro, è posto per l'affermazione stessa dell'ente* » (80).

Ora, se l'esistenza dell'Assoluto s'impone necessariamente in forza delle *esigenze* dell'ente in quanto tale, ne segue che la conoscenza della sua esistenza l'acquistiamo principalmente non « partendo da un punto di vista finito, limitato, sempre variabile e storico », prospettico, ma da un punto di vista assoluto e immutabile, quale è precisamente quello dell'ente in quanto

(79) A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, pp. 39-40. Non diversamente la pensa F. VAN STEENBERGHEN, il quale nella sua *Ontologie*, 3 ed. Lovanio 1961, p. 51 afferma: « L'extension transcendentale du concept d'être va nous révéler l'existence d'une *réalité absolue ou inconditionnée* ».

(80) MASNOVO, *o.c.*, p. 45.

ente. Nulla può condizionare l'ente in quanto ente, non essendovi nulla al di là dell'ente in quanto ente.

L'ente in quanto ente, cioè *simpliciter* considerato, opponendosi solo al non-ente, è assoluto, incondizionato, esistendo in sé e da sé. Questa affermazione è di valore assoluto, metafisico, non già variabile e prospettico. L'essere causato non appartiene alla ragione (natura) dell'ente *simpliciter* considerato. Perciò la conoscenza della sua esistenza come Assoluto non è « prospettica », ma incondizionata. E' indubbio che la nostra conoscenza, avendo inizio nel mondo dell'esperienza sensibile, composto di enti finiti, contingenti e mutevoli, va soggetta a un continuo divenire, che le permette di acquisire nuovi aspetti del reale. Ma questo non comporta che essa non sia in grado di conoscere con certezza e immutabilità la realtà che le si presenta davanti. Conoscere la realtà nei suoi molteplici e variabili aspetti non significa conoscerla in modo mutevole, incerto e falsificabile. Se questo è vero della realtà finita, che è mutevole, a maggior ragione è vero della Realtà infinita, che è immutabile. Noi conosciamo Dio partendo dal finito, che è mutevole; ma il mutevole, sotto qualsiasi modo lo si conosca, rinvia sempre all'Immutabile e all'Indivenibile. Perciò qualunque aspetto mutevole dell'ente finito è un valido punto di partenza per giungere alla conoscenza certa e immutabile dell'Assoluto. Naturalmente, i molteplici, variabili aspetti del diveniente ci permettono di conoscere l'Assoluto sotto diversi punti di vista, ma la loro conoscenza, se è oggettiva, ci permette di cogliere sempre e immutabilmente l'Assoluto. Se la nostra conoscenza, sotto questo punto di vista cambia, cambia, non perché va soggetta ad errore, ma unicamente perché progredisce.

I diversi aspetti mutevoli del finito rientrano tutti nella struttura metafisica del divenire e pertanto rimandano all'Assoluto e all'Indivenibile come alla loro ragione ultima fondante. La conoscenza dell'Assoluto può dirsi « prospettica » se si considerano i diversi aspetti dell'ente finito e relativo dal quale si parte, ma nel contempo è di valore assoluto e immutabile in quanto conduce all'Assoluto conosciuto sotto diversi aspetti. Le cinque vie tomistiche ci fanno conoscere Dio sotto i diversi aspetti del reale finito dal quale ha inizio il nostro itinerario verso di Lui, ma ci danno di Lui una conoscenza certa e immutabile. Il sano « prospettivismo » si concilia con l'assolutezza e immutabilità della nostra conoscenza.

Da queste considerazioni risulta inaccettabile l'altra affermazione del nostro A. secondo cui « noi non abbiamo una "con-

science survolante", una conoscenza cioè che, al di sopra dei relativi punti di vista, potrebbe contemplare la realtà oggettiva ». La nostra conoscenza dell'esistenza di una realtà assoluta è *per sua natura* al di sopra dei relativi punti di vista, poiché viene colta in base alle *esigenze* dell'ente in quanto ente, che trascendono assolutamente ogni frontiera spazio - temporale e ogni prospettivismo.

La stessa affermazione vale anche per la *determinazione della natura* dell'Assoluto. Se un Assoluto esiste, esso non può non essere trascendente, distinto cioè dal mondo dell'esperienza, che è soggetto al divenire. *Un Assoluto che diviene è una contraddizione nei termini, poiché esso sarebbe e non sarebbe l'essere simpliciter, sarebbe indipendente e dipendente nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto* (81).

Questa considerazione è di ordine metafisico e quindi indipendente da qualsiasi punto di vista parziale, finito, storico e variabile.

Con questo non intendiamo asserire che la nostra conoscenza dell'Assoluto è *esaustiva*; noi non esauriamo l'Assoluto affermandone l'esistenza e la sua distinzione personale dal mondo; tuttavia le nostre affermazioni su di Esso in quanto sono *vere*, sono di valore assoluto e immutabile. Il carattere « prospettico » della conoscenza dell'Assoluto può dipendere dalla molteplicità delle «vie» o «aspetti» attraverso i quali esso viene da noi colto, ma le affermazioni che lo riguardano sono « assolute » nel vero senso del termine.

Questo vale anche per la conoscenza degli attributi o perfezioni dell'Assoluto. La considerazione naturale dei singoli attributi divini parte dalla conoscenza delle creature, che sono enti finiti, ma le affermazioni che li riguardano hanno valore

---

(81) Il problema dell'esistenza di Dio non è quello tra teismo e ateismo, ma tra teismo o monoteismo e panteismo. L'ateismo sfocia necessariamente nel panteismo. Feuerbach già notava: «L'ateismo è la conseguenza necessaria del "panteismo"», « il panteismo conseguente » (*Tesi provvisorie...*, n. 3). « L'ateismo è il panteismo capovolto » (*Ivi*, n. 8). Dal momento che qualche cosa esiste, bisogna che qualche cosa esista necessariamente e quindi eternamente. Se questo qualche cosa non è Dio, sarà l'universo, il quale sarà dunque *aseo*, esistente in sé e da sé al posto del vero Dio. Esso dovrà di più avere in sé e per sé tutte le perfezioni degli esseri che si sviluppano nel suo seno e dei quali è l'unica sorgente. La materia del materialista, originaria, dovrà avere le perfezioni della coscienza e dello spirito. La vera questione non è se esista un essere necessario ed eterno, ma se questo Essere sia distinto da noi e dal mondo. Solo questo interessa la coscienza religiosa.

assoluto, metafisico, perché ciascuno di essi s'identifica realmente con l'essenza dell'Assoluto. Ogni nostra riflessione intorno all'Assoluto è di carattere metafisico, anche quando si tratta del rapporto libero che l'Assoluto intendc stabilire con le creature. La creazione stabilisce un rapporto di dipendenza metafisica, cioè assoluta, delle creature da Dio nell'ordine dell'essere e dell'agire per cui anche « il problema della storicità dell'economia soprannaturale della salvezza è riducibile a quello di qualsiasi rapporto tra Dio che è eterno, trascendente, necessario, e la creatura che è invece inserita nel tempo e nello spazio, limitata e contingente » (82). « Nel suo agire Dio si vale delle cause seconde, non entra in concorrenza con esse, ma piuttosto le perfeziona rendendole atte a realizzare i suoi disegni di salvezza » (83). Non si tratta di confondere l'ordine naturale con quello soprannaturale, ma solo di mettere in rilievo che la creatura, in qualunque ordine esista, è sempre metafisicamente dipendente da Dio nell'essere e nell'agire.

2. *Inaccettabilità della tesi dell'A. sotto l'aspetto cristologico.*

Il nostro A. ribadisce il suo pensiero circa la conoscenza di natura « prospettica » dell'Assoluto, allorché parla della sua apparizione in Cristo. « Beninteso, non potremo mai esprimere *in modo assoluto* l'assoluto che è apparso in Gesù Cristo. Dopo di noi altri se ne incaricheranno, enunciandone il senso nel quadro di una esperienza storica e realizzandolo in un futuro ancora aperto » (84). Ora tale affermazione non è accettabile per diverse ragioni. Innanzi tutto, desideriamo mettere in rilievo che Gesù Cristo non è colui nel quale è apparso l'Assoluto, ma è l'Assoluto stesso in una delle sue Ipostasi, che è realmente apparso in mezzo a noi. Gesù non è un modo di essere personale umano o persona umana, ma è Dio-Figlio incarnato.

In secondo luogo, asserire che « non potremo mai espri-

---

(82) C. PORRO, *Il mistero di Dio*, Torino 1976, p. 20. Da quanto detto non è lecito dedurre che il rapporto tra la natura umana e la persona divina del Verbo in Cristo sia della stessa natura di qualsiasi altro rapporto tra Dio e la creatura, essendo esso di natura del tutto unica e singolare. Nella natura umana di Cristo c'è un rapporto metafisico di dipendenza creaturale da Dio-Trinità, mentre c'è un rapporto unico di dipendenza ipostatica dalla sola persona del Verbo.

(83) PORRO, *ivi*.

(84) ID., *o.c.*, p. 612 (corsivo dell'A.).

mere *in modo assoluto* l'assoluto che è apparso in Gesù Cristo » significa che noi dobbiamo tendere verso la conoscenza di Gesù Cristo il cui contenuto però rimane concettualmente e indefinitamente inafferrabile. « Le generazioni successive di fedeli non fanno che guardare, partendo da punti di vista mutevoli, verso la verità (di fede) la cui formulazione concettuale non potrà mai giungere a compimento » (85). Il nostro A. dice, infatti, che « l'elemento permanente del contenuto di fede sta nella *oggettività* di un mistero che si trova al di là di ogni possibile espressione e che, pertanto, si incarna in formulazioni sempre nuove, corrispondenti alla mobilità dell'esistenza umana » (86). Che cosa è questa *oggettività* di un mistero? Qual è il suo contenuto proposto alla nostra fede? Che cosa dobbiamo credere di esplicito, di preciso? Non siamo obbligati a credere *senza un contenuto preciso:* « Se confessi con la tua bocca che Gesù è Signore e nel tuo cuore credi (veramente) che Iddio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo» (87). In queste parole « è enunciato brevemente il contenuto essenziale "della fede" (v. 9): divinità di Cristo (« Gesù è Signore ») e sua risurrezione « dai morti ». Tale fede deve essere professata sia internamente (« col cuore ») che esternamente (« con la bocca ») (88).

Il contenuto di fede supera certamente ogni umana espressione o formulazione adeguata, a motivo della sua infinita perfezione o trascendenza, ma *da questo non segue che noi ci troviamo davanti ad esso nella necessità di riesprimerlo ad ogni cambiamento di un'epoca storico-culturale.* E' ovvio che non tutte le formulazioni umane possono essere equivalenti tra loro nell'esprimere il contenuto di fede. Vi sono formule che esplicitamente si equivalgono, altre che si equivalgono implicitamente, altre che sono inadeguate ad esprimere il contenuto di fede e infine altre che lo negano o implicitamente o esplicitamente. Il vertiginoso cambiamento dell'esistenza umana non può essere affatto la ragione per cui debbano esserci continue formulazioni dello stesso mistero, perché il mistero rimane sempre identico nella sua struttura o realtà e trascende nella sua perfezione ogni modalità finita. Il contenuto dei misteri (ad es. Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo; Gesù Cristo è il Figlio eterno di Dio fatto uomo, ecc.) è molto preciso e determinato

---

(85) PRETI G.-VISCONTI G., *La nuova cristologia di E. Schillebeeckx* in *Divus Thomas* (Pia) 78 (1975) 246.

(86) SCHILLEBEECKX, in AA.VV. *Sept problèmes capitaux de l'Eglise,* p. 100.

(87) *Rom.,* 10, 9.

(88) S. CIPRIANI, *Le lettere di S. Paolo,* 2 ed. Assisi 1965, p. 464.

in se stesso e pertanto non può essere espresso *all'indefinito* con qualsiasi formula. Il contenuto di tali misteri deve essere espresso conservando ad essi non solo lo stesso senso o significato, come è ovvio, ma « anche una continuità nelle formulazioni con le quali la fede si esprime e viene accolta. Conseguentemente la lingua dei dogmi non può essere ricondotta totalmente a una convenzione terminologica, la quale, come allora avrebbe potuto essere anche diversa, così nulla impedisce che lo diventi in futuro. Secondo la tesi 12 del documento sul pluralismo teologico tale rivelazione resta sempre la medesima, non solo nella sostanza, ma altresì negli enunciati fondamentali » (89). La fede con la quale rispondiamo alla Parola fatta carne, esige non solo la permanenza della cosa o del pensiero, *ma anche la non-superabilità delle parole fondamentali.* Come infatti nella nostra attività conoscitiva siamo obbligati a ricondurre le nostre conoscenze ai principi primi evidentissimi e in primo luogo allo « *ens* » che è « quasi notissimum » (90), così nell'esercizio dell'atto di fede siamo obbligati per necessità di natura a far ricorso a delle parole-chiave o fondamentali, le quali sono universalissime, insostituibili e insuperabili. Come è impossibile enunciare in modi indefinitamente diversi i primi principi metafisici e logici, così è impossibile enunciare in modi indefinitamente diversi il contenuto della fede. Nell'ordine dell'essere come in quello del conoscere non si può andare all'infinito. D'altra parte, non si vede affatto in che modo la mobilità dell'esistenza umana possa influire sul contenuto della fede in modo da costringerci ad esprimerlo continuamente in diverse maniere a seconda delle determinazioni storico-culturali. In che modo una situazione storico-culturale può influire sulla diversa formulazione del mistero trinitario o di quello dell'Incarnazione? Piuttosto si è verificato il contrario. Nel definire i dogmi il Magistero ha superato l'ambiente culturale del tempo. D'altra parte, quando Dio ci comunica la partecipazione del suo

---

(89) G. B. SALA, *Storia e dogma nella dichiarazione « Mysterium ecclesiae »*, Bologna 1976, p. 269. Il Card. J. RATZINGER così commenta questa tesi: « Nella fede, la quale risponde alla Parola diventata carne, c'è non soltanto la permanenza della cosa o del pensiero, bensì *anche la non-superabilità delle parole fondamentali.* Ciò vale anzitutto per la parola fondamentale per eccellenza, la Bibbia, la quale è e rimane la parola della fede. Ma poi vale anche per la formulazione centrale in cui la fede esprime se stessa: il Credo, e con esso per le *parole chiave nelle quali il significato del Credo è espresso e articolato... La pluralità nella predicazione di tutti i tempi poggia sulla costanza delle parole fondamentali, che essa si sforza sempre di ricuperare* » (*Die Einheit des Glaubens und der theologischer Pluralismus*, Einsiedeln 1973, p. 67) (corsivo nostro).

(90) S. TOMMASO, *De Ver.*, q. 1, a. 1.

mistero (la vita trinitaria) produce in noi una reale trasformazione, la quale esercita il suo influsso anche sulla situazione storico-culturale nella quale viviamo. Il Cristianesimo non ha forse trasformato le culture nelle quali si è incarnato, elevando certi termini, già appartenenti di per sé all'ordine naturale e del senso comune, a significare ed esprimere il mondo proprio della vita di Dio?

In terzo luogo, il nostro A. sostiene la *provvisorietà* di ogni nostra espressione relativa all'« assoluto apparso in Gesù Cristo ». Ora questo non è vero, perché la capacità di esprimere « in modo assoluto l'assoluto apparso in Gesù Cristo » è inerente alla natura stessa della conoscenza dell'Assoluto, anche se l'Assoluto si manifesta nella storia. Abbiamo già messo in evidenza contro la tesi della conoscenza « prospettica » dell'Assoluto, sostenuta dal nostro A., che la conoscenza dell'Assoluto in quanto tale parte dalle esigenze dell'ente in quanto ente e quindi da un punto di vista assoluto. Ora la conoscenza dell'« assoluto apparso in Gesù Cristo » certamente non parte direttamente dalle esigenze dell'ente in quanto ente, ma da una iniziativa sovranamente libera dell'Assoluto stesso. Ma per il fatto che tale iniziativa si è realizzata nella storia, non segue che la conoscenza dell'Assoluto in essa apparso sia di ordine puramente storico e quindi soggetta alle vicissitudini della storia e perciò mutevole, soggetta a continue « espressioni » e « interpretazioni ». L'apparizione dell'Assoluto nella storia, cioè di Gesù Cristo, ha un valore assoluto, immutabile ed eterno. La percezione di tale valore avviene per via di fede, fondata però sui fatti storici, la quale ci fa conoscere l'intenzione dell'Assoluto apparso in mezzo a noi, quella cioè di volerci associare alla partecipazione della sua stessa vita, che è assolutamente eterna.

Stabilendo i criteri teologici per la retta fede il nostro A. non ha distinto tra la inadeguatezza teorica delle formulazioni di fede, nel loro assetto o aspetto espressivo, dalla loro capacità di *intenzionare* il contenuto della fede. « L'assolutezza dell'evento della salvezza in Gesù non fonda proprio la possibilità che la fede sia il soggetto del *quaerere* la propria intelligibilità e quindi dell'affermare con verità (all'interno delle varie determinazioni ecclesiali) ciò cui deve assentire? E può il criterio dell'ortoprassi inverare la fede fornendole quella verità che non avrebbe per se stessa? » (91). Il contenuto della fede non

(91) F. G. BRAMBILLA, *La soteriologia di E. Schillebeeckx nell'ambito dell'attuale teologia cattolica sulla redenzione*, in *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 479-480.

riceve il senso di verità dall'escatologia (schema interpretativo della verità come totalità), ma lo possiede in se stesso. Ora se l'Assoluto è apparso in mezzo a noi, bisogna convenire che la nostra espressione intorno a codesto Assoluto non può avere un carattere provvisorio, contingente, ma deve avere un carattere assoluto, intemporale, valido cioè per gli uomini di tutti i tempi. Essendo vera la nostra conoscenza dell'Assoluto, essa deve trascendere ogni frontiera spazio-temporale. Potranno esserci più formule che esprimano l'Assoluto apparso in mezzo a noi, ma esse dovranno essere sempre adatte ad esprimere il mistero di Cristo. Ad esempio le due formule relative alla espressione del mistero dell'Incarnazione: « Gesù Cristo è uno e lo stesso, Dio perfetto e uomo perfetto ad un tempo »; « Gesù Cristo è una sola persona in due nature » si equivalgono perfettamente nel loro significato profondo.

Infine, l'affermazione del nostro A., messa a confronto con l'insegnamento del N. Testamento, è del tutto insostenibile. Il fatto centrale da cui parte la cristologia del N. Testamento è la morte-resurrezione-glorificazione di Cristo. E' dalla sua glorificazione alla destra del Padre e dalla conseguente opera salvifica (invio dello Spirito Santo) che il Collegio Apostolico *cum Petro et sub Petro* e i primi cristiani, rifacendosi agli insegnamenti di Cristo, intuiscono il *rapporto filiale unico* di Gesù al Padre e la sua dignità divina, cioè la divinità in senso proprio.

Fin dalle origini del Cristianesimo, Gesù è creduto il Figlio unico di Dio, incarnato, morto e risorto per la gloria di Dio-Trinità e per la salvezza dell'uomo e dell'intero universo. *Questo dato di fede esprime l'essenza, la costituzione immutabile di Cristo e del Cristianesimo.* Non è in alcun modo possibile trovare un altro modello di espressione di fede migliore di questo e che sia in grado di sostituirlo. Tutti gli altri titoli che possono essere riferiti a Gesù, in tanto sono *veri* e *validi* in quanto si fondano sul titolo di *Figlio di Dio,* che è come la loro radice ontologica. In quanto Figlio di Dio fatto uomo, Gesù è il salvatore escatologico dell'uomo e del mondo mediante il mistero pasquale. Tale titolo, in effetti, ci esprime la struttura ontologica e funzionale di Cristo nella sua totalità. Ora questa enunciazione di fede non può essere oggetto diretto di « esperienze storiche » o « di sensi o interpretazioni da realizzarsi in un futuro sempre aperto », *perché trascende assolutamente ogni parametro spazio-temporale.* Non c'è una esperienza semplicemente umana nella storia, sia pure aperta al futuro, che possa enunciare il senso della apparizione « dell'assoluto apparso in

Gesù Cristo », essendo tale apparizione di ordine assolutamente soprannaturale e quindi percepibile solo per via di fede. Piuttosto, ogni retta interpretazione dell'esperienza o vita umana e quindi del futuro dell'uomo deve essere *normata* dalla enunciazione di fede riguardante la divinità di Cristo e la sua funzione cosmologica (creativa) e salvifica. L'esperienza della salvezza cristiana, di cui oggi tanto si parla, non è possibile senza la fede previa nella divinità di Cristo. La concezione della salvezza, come esperienza di divinizzazione (92), rimanda all'Incarnazione dell'unigenito Figlio di Dio dal quale ci viene elargita. Né dal fatto che osserviamo che esistono uomini retti nel mondo ci è dato di dedurre che dunque « l'assoluto è apparso in Gesù Cristo», se prima non si presuppone la conoscenza di tale evento per via di fede! L'espressione dell'apparizione dell'« assoluto in Gesù Cristo » non è e non può essere soggetta a continue formule di valore provvisorio che ne enuncino « il senso nel quadro di una esperienza storica e in un futuro sempre aperto ». L'Incarnazione del Figlio di Dio è l'evento principale della storia dal quale la storia mutua il suo significato e valore; l'enunciazione o espressione del suo senso o significato contenuta nella Scrittura e nella Tradizione e autenticata dal Magistero è di valore non provvisorio, ma assoluto, immutabile, valido per gli uomini di tutti i tempi. Se il contenuto della fede può essere espresso con alcune formule equivalenti (ad es. il mistero dell'Incarnazione), non segue affatto che esso possa essere espresso *indefinitamente* con formule soggette « alla mobilità dell'esistenza umana ». La formula: Gesù Cristo è il Figlio di Dio fatto uomo per divinizzare l'uomo, non è sostituibile con nessun'altra formula, non potendo esservene un'altra più chiara e comprensiva. Dunque, se ammettiamo la teoria dell'A. circa il modo d'intendere la natura della conoscenza *concettuale* e in definitiva circa l'*impossibilità* di esprimere « in modo assoluto l'assoluto apparso in Gesù Cristo », si deve logicamente concludere che il contenuto della fede rimane concettualmente inafferrabile.

LUIGI IAMMARRONE

(92) Cfr. S. ATANASIO, *Ep. a Epitteto,* 5 ss.; P G 26, 1062 ss.

LA GIOVINEZZA DELLA CHIESA

Il 12 gennaio, a Genova, presso il **QUADRIVIUM**, **Iniziativa** cristiana per l'incontro, *è stato presentato il volume «La giovinezza della Chiesa», che raccoglie testimonianze, documenti, studi anche inediti del Cardinale Arcivescovo di Genova sul Concilio Vaticano II. Questo volume si annuncia come il primo di una serie di «Opere del Card. Giuseppe Siri» curate da un Comitato presieduto da Sua Eminenza il Card. Pietro Palazzini ed edite per i tipi di «Giardini Editori e Stampatori in Pisa».*

Pubblichiamo di seguito la Introduzione al citato primo volume «La giovinezza della Chiesa», stesa da Sua Eminenza il Card. Mario Luigi Ciappi O.P.

Nel programma per la pubblicazione delle opere del Card. Siri si è scelto come primo volume l'insieme del suo insegnamento sul Concilio Vaticano II. Tale scelta è stata motivata dalla ricorrenza del ventesimo anniversario della sua apertura nella basilica vaticana e dalla convinzione che il valore storico-teologico di tale documentazione (*) offrirà notevole contributo alla illuminata comprensione e alla retta applicazione di tale centralissimo avvenimento.

Prima di addentrarci in un esame particolare, che serva come introduzione alla conoscenza del pensiero del card. Siri sul Concilio Vaticano II, è utile aver subito presente la prospet-

---

(*) Nella prima parte del volume sono pubblicati gli atti, le conferenze e i discorsi indirizzati dal card. Siri a sacerdoti e fedeli nella immediata preparazione, durante lo svolgimento e nella applicazione del Concilio. Sono esclusi gli interventi, già editi, tenuti nelle assisi conciliari. La seconda parte del volume è costituita da uno studio monografico su una delle principali tematiche conciliari: l'aggiornamento.

Per i documenti del Concilio Vaticano II viene utilizzata l'edizione *Enchiridion Vaticanum 1. Documenti del Concilio Vaticano II*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1966.

tiva e lo sfondo su cui si è collocato il Nostro e da cui vede e giudica tale grande avvenimento. La prospettiva è data dal costante impegno di inquadrare ogni evento nella superiore visuale offerta dalla Teologia della Storia (1): lo sfondo è fornito dalla purissima Fede nella Divina Provvidenza: intima ragione e guida sicura della prima.

Già nella seconda conferenza tenuta nel 1961 a Genova in preparazione all'imminente Concilio, il tema scelto fu: « Il Concilio Ecumenico visto dal piano della Teologia della Storia ». Questa visione della vita della Chiesa regolata, orientata da tale superiore governo, ha continuato ad essere la chiave interpretativa per gli avvenimenti conciliari e post-conciliari, non sempre del tutto tranquilli e privi di dolorosi contrasti. Tale suprema e pacificante visione è ribadita nella ultima conferenza, pronunciata a Cannes nel 1969, sull'immediato post-concilium interpretato « dal punto di vista storico e dal punto di vista della Provvidenza » (2).

Questo autentico sguardo di Fede sul Concilio ha permesso al card. Siri di non perdersi in particolari e secondarie considerazioni, ha concentrato la sua attenzione sulla Chiesa che, insieme con lo Spirito Santo, è la vera protagonista del Concilio (3), soprattutto gli ha garantito quel vigilato giudizio in-

(1) « La teologia, attraverso le sue varie fonti di Scrittura e di Tradizione Divina garantite nel Magistero ecclesiastico, ha da dire molto a proposito della storia, sia virtualmente, sia implicitamente, sia esplicitamente, perché enuncia altri fatti che subordinano la stessa storia umana, le donano un senso preciso ed una finalità. E' per tale motivo che la storia, come tutte le scienze che partecipano o mutuano dalla storia, se sono stralciate dalla considerazione teologica, rischiano di essere non solo incomplete, ma false. Chi volesse avere un tipico accostamento della storia, anche particolare, all'ordine divino, e pertanto alla considerazione teologica, si voglia leggere il Profeta Isaia dal 13° al 27° capitolo». *Il Concilio Ecumenico visto dal piano della Teologia della storia,* p. 45.

(2) « La serenità certa della Provvidenza che permette di guardare con fiducia l'avvenire, nonostante le grandissime calamità, dimostra che Dio rispetta la libertà degli uomini e lascia a loro tutta la iniziativa in tutti i campi, anche se sorregge sempre con la grazia. Siamo confermati nella fede, siamo animati al coraggio, siamo spinti alla azione. Il post-concilium non è soltanto un episodio, è la dimostrazione di uno stile della Provvidenza». *Il post-concilium dal punto di vista storico e dal punto di vista della Provvidenza,* p. 197.

(3) «La Chiesa partecipa alla funzione propria della Incarnazione, tanto quanto ne continua la missione; ne è costituita, ne tiene la rappresentanza e ne custodisce i mezzi di salute per la salvezza degli uomini. Sul 'grande sfondo' essa va a collocarsi accanto al centro. *Il Concilio Ecumenico visto dal piano della Teologia della storia,* ... sullo sfondo impressionante a noi disegnato dalla teologia, appare la Chiesa, la grande contrastata Protagonista di tante cose e anche di ogni Concilio Ecumenico». *Ivi,* p. 48.

nervato da coerente fortezza, caratteristiche di chi, nella Chiesa, è costituito « araldo della fede, dottore autentico » (Lumen Gentium, 25).

« La Provvidenza che governa il mondo / con quel consiglio nel quale ogni aspetto / creato è vinto pria che veda il fondo » (*Par.* 11, 28-31), come ha ispirato al Sommo Pontefice Giovanni XXIII la convocazione del XXI Concilio Ecumenico: Vaticano II, così ha diretto col suo Santo Spirito, sovrano protagonista, i lavori delle quattro sessioni, dall'ottobre 1962 al novembre 1965 affinché approdasse ad un felice e fruttuoso compimento.

Fare appello, col sommo poeta-teologo Dante Alighieri, alla Provvidenza Divina, per ben comprendere la storia del mondo, in cui si è inserito il Concilio Vaticano II nella seconda metà del secolo XX, significa collocarsi ad un livello più alto e più sicuro per giudicarlo degnamente. Infatti, il giudizio che sarà pronunziato sul medesimo non sarà quello di un semplice storico o di un filosofo della storia umana, ambedue illuminati dalla luce dei soli fatti storici e dei principi della retta ragione; ma sarà il giudizio di chi è illuminato principalmente dalla luce della Provvidenza Divina, vale a dire dello Spirito di verità, presente nella Chiesa, e specialmente nella sua Gerarchia. L'interprete, allora, del grandioso e sovrumano avvenimento conciliare non correrà il pericolo di meritarsi il rimprovero mosso da Dante al temerario giudice della giustizia divina: « Or tu chi sei, che vuoi sedere a scranna / per giudicar da lungi mille miglia / con la veduta corta d'una spanna? » (*Par.* 19, 79-81).

In questa luce si delinea il vero contributo dato dal card. Siri al Concilio Vaticano II, nel quale Egli ha svolto un ruolo di primo piano.

Egli, infatti, esprime la pura verità storica quando dichiara: « Del Concilio io sono stato testimone e parte non solo nel suo svolgimento, ma in tutta la sua preparazione. Ho appartenuto infatti alla Commissione preparatoria centrale e alla ristrettissima Commissione degli emendamenti. Durante lo svolgimento ho fatto parte della Commissione per gli affari straordinari, definita da Giovanni XXIII il "cervello del Concilio", poi del Consiglio di Presidenza fino alla conclusione. Quindi ne posso parlare di scienza propria » (4).

---

(4) *Il Concilio e l'avvenire*, p. 147.

La « scienza propria », cui fa appello il card. Siri, trascende ogni scienza umana, perché è purificata, completata ed elevata da quella « sacra doctrina », che per S. Tommaso e il Vaticano I (5), è « *scienza razionale, illustrata dalla fede* », ed anche, anzi principalmente, *sapienza divina*, « perché il suo oggetto più proprio è Dio, in quanto Egli è la causa suprema.

Infatti essa parla di Lui non soltanto quanto a ciò che è conoscibile nello specchio delle creature, come lo conobbero i filosofi, ma anche quanto a ciò che è noto a Lui solo di se stesso, e che Egli ha comunicato agli altri mediante la Rivelazione. Ecco perché la sacra dottrina merita in sommo grado il nome di sapienza » (6).

Dopo aver letto i diversi capitoli di questo libro dedicati al bilancio del Concilio Ecumenico Vaticano II e quindi comprendenti tutti i suoi principali argomenti: *Liturgia, Chiesa, Rivelazione, S. Tradizione, S. Scrittura, Magistero, Ecumenismo, Libertà Religiosa, Chiesa e le religioni non cristiane, Chiesa e il mondo moderno, Aggiornamento,* il lettore ne trae la persuasione che i giudizi pronunziati su di essi dal card. Siri concordano perfettamente con quelli espressi dai Sommi Pontefici: Giovanni XXIII (che fu l'« Autore » del Concilio Vaticano II, come l'ha chiamato il suo Successore) e Paolo VI (che ne fu il magnanimo continuatore e supremo moderatore, fino alla conclusione, il 18 novembre 1965).

La concordia nella valutazione storico-teologica — ovvero sul piano della teologia della storia — tra il card. Siri e i due Sommi Pontefici, è il frutto genuino della persuasione di fede, che essi hanno avuto in comune, secondo la quale il Vaticano II è stato un avvenimento che ha fatto sì parte della storia umana della Chiesa pellegrinante e in misura ben maggiore di tutti gli altri Concili che lo hanno preceduto, per il numero straordinario dei partecipanti e per i moderni mezzi di comunicazione sociale; ma esso è stato soprattutto un avvenimento ecclesiale, e quindi trascendente la semplice storia umana. In esso, infatti, la Chiesa Cattolica ha mostrato di essere veramente, e con un fulgore ancor più grande che nei secoli passati, la Chiesa istituita da Gesù Cristo, Uomo-Dio, da lui decorata delle quattro Note caratteristiche: *Unità, Santità, Cattolicità,*

(5) Costituzione dogmatica « Dei Filius », cap. 3: *De fide et ratione:* Enc. Symb. DS. 3016.

(6) *Summa theologica,* p. I, q. I, a. 6, c.

Apostolicità, affinché fosse: *un vessillo da Dio issato al cospetto delle nazioni* (*Is.* 11, 12) a salvezza di tutti gli uomini di tutti i tempi (7).

Ecco come il card. Siri, trattando il tema: « *Il Concilio e l'avvenire, ossia: La Chiesa dopo il Concilio* », manifesta la sua persuasione dell'indole trascendente del medesimo: « Il Concilio Vaticano non appartiene al passato, bensì all'avvenire. La ragione è che tutte le cose umane, che vi sono entrate coi loro difetti, non lo hanno determinato; bensì una ragione suprema, misteriosa, e inderogabile che sta nella stessa essenza della Chiesa. Suppongo per un momento che qualcuno non creda alla divina istituzione e pertanto alle divine prerogative della Chiesa: non capirebbe più niente. Infatti le cause hanno avuto qualità ed ispirazione inferiori agli effetti. Comunque, senza la fede nella divinità della Chiesa, si avrebbe davanti un fatto umanissimo e al tutto inspiegabile » (8).

Questa stessa visione storico-teologica, alla luce della identica fede, l'aveva espressa Giovanni XXIII nell'atto di inaugurare il XXI Concilio Ecumenico, l'11 ottobre 1962. Egli, infatti, palesò ai partecipanti il suo animo con queste rasserenanti parole: « Venerabili fratelli... Nell'esercizio quotidiano del Nostro ministero pastorale Ci feriscono talora l'orecchio suggestioni di persone, pur ardenti di zelo, ma non fornite di senso sovrabbondante di discrezione e di misura... A Noi sembra di dover dissentire da cotesti profeti di sventura, che annunziano eventi sempre infausti, quasi che incombesse la fine del mondo. Nel presente momento storico, la Provvidenza ci sta conducendo ad un nuovo ordine di rapporti umani, che per opera degli uomini e per lo più al di là della loro stessa aspettativa, si volgono verso il compimento di disegni superiori e inattesi; e tutto, anche le umane avversità, dispone per il maggior bene della Chiesa » (p. [39]).

In piena armonia col suo predecessore, il papa Paolo VI si compiacque di presentare il Concilio Vaticano II come l'opera principalmente della *Divina Provvidenza,* grazie allo Spirito di Cristo che vi ha avuto il massimo influsso, nonostante e al di sopra di ogni umana debolezza, insufficienza o macchinazione. Aprendo, infatti, la II sessione del Concilio, il 2 settembre 1963, Egli rivolgeva ai quasi tremila Padri queste esortazioni:

(7) Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica «Dei Filius», cap. 3: *De fide,* D.S. 3013, Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio,* n. 4.

(8) *Il Concilio e l'avvenire,* p. 147.

« Cristo! Cristo, nostro principio, Cristo, nostra vita e nostra guida! Cristo, nostra speranza e nostro termine. Oh! Abbia questo Concilio piena avvertenza di questo molteplice e unico, fisso e stimolante, misterioso e chiarissimo, stringente e beatificante rapporto tra noi e Gesù benedetto, fra questa santa e viva Chiesa, che noi siamo, e Cristo, da cui veniamo, per cui viviamo, ed a cui andiamo. Nessuna altra luce sia librata su questa adunanza, che non sia Cristo, luce del mondo » (pp. [91-93]).

Una simile esortazione Paolo VI la rivolgeva ai Padri aprendo la IV sessione conciliare: «Ascoltare; ascoltare la voce arcana del Paraclito dev'essere il primo nostro dovere... Lasciate che lo Spirito effonda nei nostri cuori quella carità, che si traduce in sapienza, in quella rettitudine di giudizio, secondo le più alte ragioni del sapere, per cui risale a Dio, donde ha ricevuto quell'ineffabile dono, la mente umana, e diventa amore, diventa carità ogni suo pensiero, ogni sua azione. La carità, che da Dio discende, si trasforma in carità che a Dio ascende, e dall'uomo a Dio tende a tornare... La convocazione del Concilio... ha eccitato in noi il bisogno, il dovere di proclamare la nostra fede, di inneggiare a Dio, di stringerci a Cristo, di proclamare questo? Chiamati a questa tribuna, donde si contempla il mondo contemporaneo, coperto dalle nebbie del dubbio e dalle tenebre dell'irreligiosità, ci è sembrato di salire nella sfera della luce di Dio » (pp. [197-199]).

Non reca, quindi, meraviglia, che il card. Siri, per convinzione personale, ma ancor più per il dovuto ossequio, interno ed esterno, al magistero dei due Supremi Protagonisti del Concilio Vaticano II, abbia espresso pareri sostanzialmente e vibratamente ottimistici sugli Atti del medesimo.

Ma questo doveroso tributo della volontà e dell'intelligenza al Magistero dei Romani Pontefici e al Concilio Vaticano stesso, non gli ha impedito di esprimere alcune preoccupazioni e manifestare certe amarezze sull'influsso esercitato, nel suo svolgimento e nella sua applicazione, da parte di alcuni periti o commentatori, presuntuosi oltre le loro capacità e competenze (9).

« Nebbie del dubbio e tenebre dell'ignoranza » (denunziate da Paolo VI) e tentativi di « aggiornare » la dottrina dogmatica

(9) I medesimi timori ed amarezze mi furono manifestati dal compianto card. M. Browne, vice presidente della Commissione teologica.

e morale della Chiesa secondo le opinioni delle filosofie e teologie moderne, che hanno turbato forse la mente di alcuni Padri, ma non hanno affatto inquinato o anche solo oscurato la purezza dottrinale dei decreti conciliari definitivi.

Tale indiscutibile ortodossia sta alla base dell'*ottimismo* del card. Siri riguardo al Concilio, i cui documenti Egli insistentemente invita a leggere in ginocchio (10). Concluso il Concilio, accogliendo i suoi fedeli nella cattedrale di Genova, si domanda: « è stato positivo il Concilio? ». E risponde: « Senza dubbio ». Egli, quindi, indica le varie ragioni della sua risposta affermativa e formula un'altra domanda, più importante: « E' stato, forse, mutato qualcosa nella dottrina della Chiesa? ». Rispondendo, così conclude: « Insomma le mutazioni riguardano solo gli strumenti, talune modalità, uno stile congruo all'epoca in cui viviamo e alle sue supreme istanze. Tutto campo di un mirabile aggiornamento, il quale si risolve in un maggiore dovere. Tutto ha avanzato, nulla è stato deformato di quanto è stabile per natura e per determinazione divina; nulla è regredito. C'è stato aggiornamento, nessun rinnegamento... Abbiamo inteso Padri non indegni di Atanasio, di Cirillo d'Alessandria, di Agostino. Abbiamo sentito Pietro al suo posto e da Lui abbiamo ricevuto il saluto e la missione di pace » (11).

Questo positivo bilancio del card. Siri è in perfetta sintonia con la valutazione data dal papa Giovanni XXIII: chiudendo, l'8 dicembre 1962, al cospetto dell'amplissimo convegno dei Vescovi dell'orbe cattolico, unico sinora nella storia, la I sessione, il Sommo Pontefice affermò: « *L'una, sancta, catholica* et *apostolica Ecclesia* è apparsa alla umanità nel fulgore della sua missione, nella compattezza della sua struttura, nella forza persuasiva e attraente dei suoi ordinamenti » (p. [71]). Questo ottimismo non era motivato, nel buon papa Giovanni, dal solo stupendo spettacolo dell'assise conciliare, e dall'approvazione dello schema della prima Costituzione, quella sulla *Sacra Liturgia,* che trattava « i rapporti dell'uomo con Dio »; ma anche dalle previsioni per il futuro. Forse in ciò le speranze di Giovanni XXIII furono alquanto deluse. Egli, infatti, si licenziò dai Padri in « attesa del prossimo ritorno »; ma il Signore, i cui « pensieri sovrastano i nostri pensieri » (*Is.* 55, 9), non concesse al suo fedelissimo servitore la gioia, dolcissima ma transitoria, di aprire la II sessione del Concilio; lo fece entrare

---

(10) Cfr. « Renovatio », XIII (1978), fasc. 3, p. 295.

(11) *Bilancio a conclusione del Concilio,* pp. 138-139.

« nel suo gaudio » (*Mt* 25, 21) il 3 giugno 1963. Né concesse ai Padri di conchiudere il Concilio con la II sessione, come forse si era ripromesso papa Roncalli ansioso di vedere la « novella Pentecoste » della Chiesa.

Tuttavia, dopo aver ammirato la larga messe degli Atti conciliari, possiamo dire che il Signore ha soddisfatto sostanzialmente le attese del magnanimo Pontefice, da Lui manifestate nel congedarsi dai Padri nella solennità dell'Immacolata Concezione: « In quest'ora di commosso gaudio il cielo è come aperto sopra le nostre teste, e di là s'irradia su di noi il fulgore della Corte celeste a infondere sovrumana certezza, soprannaturale spirito di fede, letizia e pace profonda » (p. [81]).

L'*ottimismo* che ha pervaso l'animo di Paolo VI nell'approvare, decretare, e stabilire con la potestà conferitagli da Cristo, unitamente ai Venerabili Padri, tutte le singole cose contenute negli *Atti* del XXI Concilio Ecumenico, e nel comandarne la promulgazione a gloria di Dio, ha altresì inondato l'animo del card. Siri, ch'era stato uno dei protagonisti del grandioso evento conciliare e uno dei più convinti firmatari. Anch'egli ha condiviso la « sovrumana certezza » di papa Giovanni XXIII, nel buon esito del Concilio Vaticano II, fin dal termine della I sessione; e l'ha sentita ancor più viva, congiunta a « letizia e pace profonda », in fraterna comunione ecclesiale con Paolo VI e tutti gli altri Padri conciliari, al veder il felice coronamento del Concilio, nella sessione del 18 novembre 1965.

Tale « sovrumana certezza », ha prevalso in lui, su ogni altro sentimento.

Come nel Concilio Apostolico di Gerusalemme, così nel XXI Concilio Ecumenico celebrato nella nuova Gerusalemme Terrena, sede episcopale del Successore di Pietro, tutte le divergenze, umanamente, sono state fugate negli animi dei Padri (ad eccezione di pochissimi) dalla unità, dalla pace e dalla gioia che in essi ha diffuso il divin Paracleto, il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre ha inviato nel nome di Gesù anche a loro, quali successori degli Apostoli, per insegnare tutte le cose da Lui dette loro e a ricordare ad essi tutto ciò che Egli aveva detto loro (cfr. *Gv.* 14, 25-26).

Pertanto, convinti della verità di tale divina promessa, gli Apostoli poterono affermare, al termine del Concilio di Gerusalemme: « E' sembrato bene allo Spirito Santo e a noi » (*At* 15, 18). Altrettanto hanno confermato, con parole equivalenti,

i Padri del XXI Concilio Ecumenico. Nessuna contestazione, allora, di Padri conciliari o di teologi varrà a scuotere la « sovrana certezza » e il più che giustificato ottimismo dei Sommi Pontefici Giovanni XXIII e Paolo VI e di tutti i Vescovi, in comunione *con* Pietro e *sotto* Pietro (*Lumen gentium,* n. 22), vivente nei suoi Successori.

Penso che sarà cosa grata al lettore del libro il richiamo ai temi conciliari, a proposito dei quali il card. Siri ha espresso più vivamente la sua vigile attenzione.

Il Primato di Pietro e la Collegialità

Il rapporto esistente tra il Romano Pontefice e il collegio dei vescovi è stato l'argomento più dibattuto ed approfondito nella terza sessione del Concilio (settembre - novembre 1964). Importante è stato il contributo dato dal card. Siri nella illustrazione del Primato di Pietro che culminò nell'intervento in cui volle ricordare ai Padri conciliari che Pietro non era solamente un Capo per la Chiesa, ma era il *fondamento,* la roccia, il detentore delle Chiavi del Regno, il dispositore di tutto in nome di Dio, il Pastore di tutto e di tutti, e che pertanto, parlare di lui solamente come capo era sminuire una istituzione divina. Si collega così idealmente con l'orientamento dottrinale del suo grande antecessore, mons. Magnasco, intrepido difensore dell'Infallibilità Pontificia al Vaticano I.

Riguardo alla collegialità, il card. Siri ha ricordato altresì le accezioni impossibili e quella invece compossibile con la verità del Primato Petrino, definita nel decreto *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I (12). Si è giunti così alle dichiarazioni conciliari contenute nel cap. 3° a riguardo de « La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'Episcopato », e specialmente nel n. 22: Il Collegio dei vescovi e il suo Capo, che

(12) « Quinta accezione od ipotesi: i vescovi costituiscono un collegio *late dictum.* Essi formano certamente un'unità quando con Pietro, sotto Pietro e mediante Pietro, vengono raccolti perché con lui si pronuncino su qualche questione. In tali casi essi ricevono il crisma dell'unità di Pietro e non viceversa; è salva la dottrina del primato e non ci sono innovazioni oltre quelle che le fonti sicuramente permettono. In tal caso può diventare ammissibile l'uso della parola "collegio" perché è esplicitamente "late dictum", per quanto sia parola non necessaria e facile a perniciose confusioni. In tal caso, sempre attraverso Pietro, i vescovi appaiono cospirare in un'unità che li chiama ad essere moralmente corresponsabili ed impegnati al bene di tutta la Chiesa ». *Nota sulla collegialità,* p. 116.

devono essere spiegate e interpretate secondo la mente e la sentenza della *Nota esplicativa previa* ai Modi circa il cap. III, « per mandato della Superiore Autorità » (p. 259).

Come appare dal cap. 3° n. 22 della Costituzione dogmatica « Lumen gentium » tali dichiarazioni non hanno valore di *definizioni solenni conciliari.* Tuttavia, come risulta dalle Note 27 e 28, apposte al n. 22, la dottrina in esse contenuta è uno *sviluppo omogeneo* di quella contenuta nel Vaticano I e quindi appartenente già, implicitamente, al deposito delle verità di fede e *dogma* di *fede,* anche se non definito, ma oggetto del Magistero ordinario universale (13).

Il card. Siri ha saputo apprezzare e valutare esattamente il vistoso sviluppo dogmatico omogeneo attuato dal Vaticano II a riguardo della Collegialità esistente tra il Romano Pontefice e il Corpo Episcopale, e ne *Il volto della Chiesa dopo il Concilio* ha sottolineato i benefici effetti che avrà nella Chiesa la dichiarazione conciliare sulla Collegialità, scrivendo: « Di Roma funzionerà più l'occhio e la testa, il gesto illuminante e direttivo, che non materialmente la mano. Il che non è alterazione della costituzione divina della Chiesa, ma uso di più appropriata tattica in quel margine che Cristo ha lasciato alla libertà di Lei » (14).

La S. Tradizione

E' questo un argomento di imprescindibile valore dogmatico, fondamentale, essendo la Tradizione canale della divina rivelazione, anche di quella non consegnata alla S. Scrittura, e quindi norma primaria essenziale, del Magistero divino autentico della Chiesa cattolica, come ha ben messo in luce la Costituzione dogmatica « Dei Verbum », sulla divina rivelazione. Anche su di esso l'insigne vescovo-teologo ha offerto ai lettori dei suoi scritti conciliari un ottimo commento. Nel suo resoconto: *Informazione vera sul Concilio,* si legge tra l'altro: « Tutti (i Padri) fecero amplissimi atti di fede nella Tradizione Divina, che questa (come tutti dovrebbero sapere) indica il complesso delle verità da Cristo lasciate alla sua Chiesa e continuate ad essere insegnate anche dopo che la grande parte di esse ven-

(13) Cfr. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica « Dei Filius », cap. 3: *De fide:* DS. 3011.

(14) *Il volto della Chiesa dopo il Concilio,* p. 174.

nero a poco a poco nel primo secolo consegnate allo scritto degli Autori ispirati. Del resto, la verità o fatto della Divina Tradizione è talmente certo e documentato, che non può mettersi in discussione. Non è dunque vero che la Tradizione è stata messa in dubbio dal Vaticano secondo » (15).

Ecumenismo

Questo punto di dottrina è di grande, benché spinosa, attualità. Il Vaticano II lo ha presentato ai Cattolici, agli Ortodossi e ai Riformatori, non con una semplice Dichiarazione, ma con un Decreto: *Unitatis redintegratio* che vincola indubbiamente i figli della Chiesa Cattolica e pone le condizioni essenziali, vincolanti anche i Fratelli separati, per un dialogo leale tra tutti, in vista della tanto auspicata perfetta unità tra quanti si professano Cristiani.

Anche a riguardo di questo argomento il card. Siri (dissentendo dai critici del Vaticano II, specialmente in materia di *Ecumenismo*) ha dimostrato una comprensione franca e fiduciosa, ben ancorata alla fede cattolica. In realtà, se è vero che gli anatemi sono tramontati, rimane pur sempre valido quello pronunziato dall'apostolo Paolo: « Se qualcuno non ama il Signore nostro Gesù Cristo sia anatema » (*1 Cor,* 16, 22). E' chiaro che questa condanna si estende a quanti, colpevolmente, respingono le verità di fede o di morale da Lui rivelate. Insieme alla fede in Cristo verità e vita, essi ricusano l'amore verace verso di Lui. Sono sue parole: « Chi non crederà sarà condannato » (*Mc.* 16, 16).

Dell'Ecumenismo afferma, con lungimirante chiarezza: « Si tratta di un argomento la cui trattazione è ai primordi e nel quale i principi immutabili debbono incontrarsi in situazioni nuove. Nessuna meraviglia che abbia da attraversare il suo periodo di pensamento e di accurata ponderazione. Esso vuol promuovere la unione fra tutti i Cristiani: è un sogno grandioso, nel quale la carità e l'umiltà hanno le parti più unitive, ma in cui la verità deve restare regina... Ma se qualcuno credesse di dedurre che il dogma della Chiesa una santa cattolica e apostolica possa subire qualche ritocco, sarebbe manifestamente in errore e poco informato sui fatti » (16).

(15) *Informazione vera sul Concilio,* p. 97.

(16) *Informazione vera sul Concilio,* pp. 99-100.

Libertà religiosa

Anche questo è stato uno fra i temi più dibattuti dai Padri del Concilio. Essi approdarono al consenso quasi unanime sulla relativa Dichiarazione *Dignitatis humanae* al termine della IV sessione (7 dicembre 1965). La prima redazione del testo fu proposta alla votazione già il 19 novembre 1963. Ci si era illusi, però, di aver raggiunto la sospirata meta. Il cammino, invece, doveva essere ben lungo e contrastato! Infatti la VI redazione giunse al traguardo dell'approvazione definitiva, il 7 dicembre 1965, dopo l'inserimento nel testo di modificazioni e aggiunte anche di valore essenziale. L'esito della votazione finale fu il seguente: votanti 2386; *placet,* 2308; *non placet,* 70; *voti nulli,* 8 (17).

Il card. Siri si è pronunziato, anche su questo tema, col solito sano ottimismo, mentre alcuni Padri e teologi avevano contestato lo sviluppo dottrinale omogeneo tra la dottrina dei Sommi Pontefici Gregorio XVI e Pio IX e quella dei loro Successori, quasi che il presunto contrasto essenziale fosse legittimato da una aggiornata lettura dei « segni dei tempi », auspicata da papa Giovanni XXIII. Il suo pensiero è espresso nei capitoli: *Ecumenismo cattolico* e *Il Concilio e il mondo.*

Nella dichiarazione conciliare il Nostro sagace lettore dei « segni dei tempi » ha rilevato ed elogiato soprattutto l'armonia tra *verità, carità* e *libertà.* « Le differenze — egli scrive —, tra cattolici e protestanti, tra cattolici e ortodossi sono notevoli, anche se diversamente apprezzabili, ma so che in un clima di carità tutti gli angoli si possono smussare. La carità provoca la carità e la carità porta l'umiltà, la ragionevolezza. Si direbbe che la luce dovrebbe sempre precedere l'amore. Ma è proprio qui che si ha l'altro incredibile aspetto delle più difficili cose della storia, che spesso è l'amore a portare la luce, come in molti che non credono è l'esercizio della carità a portare la fede. Le differenze tra cattolici e non cristiani sono veramente grandi. Ma ormai — e questo è il significato dei Decreti sulle Missioni, sul Rapporto con le Religioni non cristiane, sul Rapporto della Chiesa con il mondo in questo tempo, della Dichiarazione sulla Libertà religiosa — la via è impostata al livello della carità e questa non rinnega affatto le differenze, specie quelle oltraggiose alla verità, ma le fonde » (18).

---

(17) Cfr. Luigi Ciappi, *I documenti del Concilio Ecumenico Vaticano I, Dichiarazione sulla libertà religiosa.* Edizioni Paoline, 1966.

(18) *Il Concilio e l'avvenire,* p. 153.

Aggiornamento

Questo, riferito alla Chiesa, è sinonimo di adattamento alla mentalità e alla prassi della società contemporanea, ma secondo le esigenze della verità divina di fede e di morale, alla quale si addice — come a Cristo stesso, che ne è stato il *Rivelatore* — la sentenza dell'Autore ispirato della *Lettera agli Ebrei: Gesù Cristo ieri e oggi lo stesso nei secoli* (*Ebr.* 13, 8). S. Agostino proclamava la stessa immutabilità e perenne identità della verità divina, il cui splendore contemplava nella bellezza: « Sero te amavi, pulcritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi » (19).

Papa Giovanni XXIII fece ben comprendere ai Padri, e a quanti erano interessati al Concilio Vaticano II, che l'*aggiornamento* della dottrina di fede e di morale, che la Chiesa si proponeva di attuare, non poteva essere raggiunto smentendo o offuscando, rendendola ambigua, la dottrina dei precedenti Concili Ecumenici. Era quindi escluso, « in limine Concilii », il *relativismo dogmatico* ed anche *teologico.* Infatti nell'Allocuzione, tenuta nella Basilica di San Pietro in apertura del XXI Concilio Ecumenico (12 aprile 1962) Egli avvertì: « Dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli Atti Conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, attende un balzo in avanti verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta di fedeltà alla autentica dottrina, anche questa però studiata ed esposta attraverso le forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno, rimanendo sempre però lo stesso significato e il senso profondo: *eodem tamen sensu eademque sententia* » (p. [45]).

I Padri conciliari furono ossequienti alla « mens » dell'Autore del Vaticano II: fedeltà al passato, apertura al presente ed al futuro, in piena armonia tra loro. Ciò è apparso ancora più chiaro nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, approvata e promulgata al termine del Concilio (7 dicembre 1965). In questa stessa Costituzione, al fine di confermare di fronte a tutto il mondo cattolico il proposito di rispettare i compiti ad essi affidati da Giovanni XXIII, i Padri ricordarono a sé medesimi e ai teologi l'avvertimento del Papa, quello, cioè, di aggiornare i modi di comunicare agli uomini della loro epoca

(19) *Confessioni*, 38: PL 795, 238.

la dottrina cristiana, ma nel rispetto dei metodi propri e delle esigenze della scienza teologica (*Gaudium et spes,* n. 62, nota 12).

Il card. Siri, che ha firmato con il Sommo Pontefice Paolo VI, e la quasi totalità dei Padri, la suddetta Costituzione, si è mostrato esemplarmente ossequiente, durante il Concilio, alla esortazione di Giovanni XXIII, non poteva non confermare il suo giudizio ottimistico a riguardo dell'*aggiornamento* attuato nella Chiesa cattolica con i documenti conciliari, a fine di rinnovarne *il volto,* così che essa sia ed appaia, quale l'ha voluta Cristo, suo mistico Sposo: « tutta splendente, senza macchia o ruga o altra cosa del genere, santa e senza alcun difetto » (*Ef.* 5, 27).

Infatti ha scritto: « Ho già detto che, in quanto ha determinato Cristo, la Chiesa non è aggiornabile, se non nel senso di applicare meglio e più riccamente, dopo aver capito meglio e più profondamente ... Espressione massima della generosità verso il mondo sono i Decreti sull'Ecumenismo, sui Rapporti con le Religioni Cristiane. Questi Decreti non cambiano la verità, ma fanno aprire cuore e braccia all'amplesso, alla comprensione, al riconoscimento del parziale bene, al servizio. Non interferiscono sulla fede sempre accettata, rafforzano un costume, guidato dall'amore... L'aggiornamento è tipico perché consiste *in una maggiorazione dei doveri...* Il tipo di aggiornamento al nostro tempo rivela che questo è ritenuto più bisognoso di aiuto, più fragile, più pervaso da brividi preoccupanti, più necessitato ad avere rispetto del diritto naturale, giustizia, generosità, sacrificio, amore. Se si bada solo all'aggiornamento credo che si sbagli nella interpretazione del Concilio; bisogna badare anche e soprattutto alla *tipicità* di questo aggiornamento » (20).

La tipicità su cui insiste il card. Siri vale non solo per l'aggiornamento della Chiesa, ma anche e soprattutto per ciò che qualifica la stessa vita della Chiesa: la sua giovinezza.

Il profondo studio su *Chiesa e Ringiovanimento* si articola in una attenta disamina storica, teologica e spirituale della vita della Chiesa. La giovinezza e le rughe della Chiesa vengono riportate alle loro vere matrici per i diversi, complessi periodi storici: quanto al presente il card. Siri afferma coraggiosamente la inadeguata proporzionalità esistente tra giovinezza, mo-

---

(20) *Il Concilio e il mondo,* pp. 144-145.

dernità e progresso, indicando luci ed ombre di questi ultimi (21).

Tutto questo porta necessariamente ad un solo punto in cui tutto si raccoglie: « *La Chiesa ringiovanisce quando riesce a formare i Santi*... Allora la giovinezza della Chiesa sta nel riferimento ascetico dei sacerdoti e dei fedeli e nel piegare il proprio comportamento nel mondo a questa stessa ascetica » (22).

Anche questo è un prezioso servizio reso dal card. Siri per una migliore comprensione del genuino *aggiornamento* nella Chiesa auspicato dal Concilio. Tale aggiornamento è infatti riscattato da arbitrarie e spesso errate interpretazioni e ricondotto al suo vero significato, quello di riportare la Chiesa alla sua maggiore vitalità, cioè alla sua giovinezza, per una maggiore fedeltà e donazione a Dio e agli uomini, imitando un solo tipo: Gesù Cristo, pagando un solo prezzo: la croce, avendo un solo obiettivo: la santità.

Conclusione

L'ottimismo e la volontà di aggiornamento, promossi da Giovanni XXIII e dai Padri conciliari — compreso il card. Siri — furono condivisi certamente da Karol Wojtyla, che prese parte a tutte le sessioni del Concilio Vaticano II, prima come Vescovo tit. di Ombi e poi come Arcivescovo di Cracovia. La stessa volontà di rinnovamento, mediante l'attuazione degli Atti del Concilio Vaticano II, Egli l'ha manifestata il giorno dopo la sua elezione al Supremo Pontificato (17 ottobre 1978). L'attuazione della dottrina e norme conciliari doveva comprendere, secondo il fermo proposito del nuovo papa: le *Missioni, l'Ecu-*

---

(21) « A sentire molta gente i due termini (ringiovanimento e moderno) praticamente si equivalgono e per *ringiovanire* bisogna essere *moderni*. Ciò è perfettamente falso, perché mentre l'idea di ringiovanimento fa riferimento ad un momento *tipo* il più perfetto nell'arco della vita, *moderno* fa riferimento alla contemporaneità rispetto all'ambiente in cui si vive. Sono due cose diverse e tanto basta perché non si confonda un termine con l'altro.

... Parola prestigiosa ed analoga nel significato, nelle riserve e nelle vicende è quella di *progresso*. La parola indica il movimento in avanti della situazione umana. Parrebbe parola da accettarsi senza riserve ed in effetti si scandalizzano se si fanno riserve sul progresso. Ma non è così. Si tratta di parole equivoche... » *Chiesa e Ringiovanimento*, p. 251.

(22) *Ivi*, pp. 250-253.

menismo, la disciplina e il retto ordinamento ecclesiale; ma, principalmente, la *parte ecclesiologica* (23).

A quasi cinque anni dalla sua nomina a Successore di Pietro sulla sede episcopale di Roma, e perciò Vicario di Gesù Cristo, Giovanni Paolo II ha conservato immutati il suo ottimismo e la sua volontà di applicazione degli atti del XXI Concilio Ecumenico. Tale stato d'animo, — effetto certamente del *carisma* proprio del Romano Pontefice: « successore di Pietro, e perciò perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei Vescovi sia della massa dei fedeli » (*Lumen gentium*, n. 23) — è stato nuovamente rivelato dal Sommo Pontefice a tutta la Chiesa nel discorso da Lui tenuto al Sacro Collegio e alla Curia Romana il 23 dicembre 1982, in risposta agli auguri presentatigli in occasione del Santo Natale.

E', pertanto, confortante constatare che nel volume dello em.mo card. Giuseppe Siri, dal titolo ben indovinato ed attraente: *La giovinezza della Chiesa*, la nota dominante è il « Sentire cum Ecclesia » e soprattutto: « Cum Petro et sub Petro ». Lo stesso sentimento predominava nell'animo del grande vescovo di Ippona, Agostino, così afflitto da tante tendenze ereticali e scismatiche nel Cristianesimo, ma insieme ottimista e pieno di ineffabile gioia, perché convinto di essere nella sola vera Chiesa di Cristo: « Chiesa del Dio vivente, colonna e sostegno della verità » (*1 Tim.* 3, 15). Quanto illuminato e sapiente era l'atteggiamento di Agostino, e tutt'altro che conformista, quando asseriva in termini equivalenti: « Roma locuta est, causa finita est! ». Il suo ottimismo era sincero e fermo, e tuttavia non ingenuo, e senza nubi di timori e amarezze. Infatti soggiunse: « Utinam aliquando finiatur error! » (24).

Penso che questo stesso stato d'animo dell'invitto campione della verità cattolica nei sec. IV e V, trovi oggi ammirabile riscontro nell'Autore de *La giovinezza della Chiesa*.

La stessa fermezza e gioia nella fede cattolica auguro ai lettori di questo libro. Essi potranno constatare che il suo Autore è stato animato, nei suoi discorsi e nei suoi scritti, dagli stessi sentimenti che vibravano nell'animo dell'apostolo Paolo che, scrivendo la seconda lettera ai Cristiani di Corinto, li rassicurava dicendo: « Io ho grande fiducia in voi; sono molto

(23) Omelia « Unum solummodo verbum », AAS 70 1978, p. 921.

(24) Discorso, 131, 10: PL 38, 734.

fiero di voi. Sono pieno di consolazione, mi sento traboccare di gioia in ogni nostra tribolazione» (*2 Cor.* 7, 4).

La Chiesa cattolica ha oggi grande bisogno di vivere con Cristo e per Cristo la grande passione della divina verità, ch'è la sola che può farci veramente e per sempre liberi: *Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi* (*Gv.* 8, 32).

MARIO LUIGI CARD. CIAPPI, O.P.
Pro-teologo della Casa Pontificia

Piano delle « Opere del card. Giuseppe Siri »

1. LA GIOVINEZZA DELLA CHIESA
   Testimonianze, documenti e studi sul Concilio Vaticano II. (Opere teologiche)

In corso di stampa:

2. Il primato della verità
   Lettere pastorali sulla ortodossia. (Opere pastorali)
3. La strada passa per Cristo / I
   La ricostruzione della vita sociale, lettera pastorale sulla questione sociale, prolusioni alle settimane sociali dei cattolici. (Opere sociologiche)
4. Il sacerdozio cattolico
   Lettere pastorali ai seminaristi e ai sacerdoti, studi sul sacerdozio.

In preparazione:

Il catechismo cristiano
Catechesi televisiva. (Opere pastorali)

Il dovere della ortodossia
Editoriali di Renovatio, note al clero. (Opere teologiche)

La vita pastorale
Lettere pastorali, documenti e discorsi sull'Apostolato. (Opere pastorali)

Le agonie del nostro tempo
Discorsi di fine anno. (Opere pastorali)

CASA EDITRICE:
« Giardini Editori e Stampatori in Pisa »
Via S. Bibiana 28, 56100 Pisa

NUOVA LUCE SUL DRAMMA DI GALILEO

1 - IL SEGRETO DELLA CONDANNA

Una scoperta d'archivio di Pietro Redondi dell'11 giugno 1982, inquadrata nel denso suo ultimo volume, dal titolo, in verità ambiguo e ad effetto (*Galileo eretico*, Einaudi, Torino 1983, pp. X-466, L. 25.000), ha meritamente suscitato altissimo interesse. Grandi titoli di giornali a molte colonne: « Scoperta la "vera" eresia di Galileo », « Galileo salvato dal rogo ». Ed ecco, per es., l'occhiello sopra il grande titolo de « il Giornale » (19 nov. 83): « Dopo 350 anni, mentre filosofi e scienziati discutono nei convegni ed escono numerosi libri dedicati a Galileo, un saggio esplosivo racconta la vera storia del processo ». La celebre condanna avvenne appunto nel 1633, il che spiega lo speciale interesse generale a tale riguardo nel 350° anniversario.

Il valore di questo libro tuttavia non va visto solo in relazione alla scoperta di tale documento, il cui apporto, in definitiva, per la chiarificazione della condanna, non va oltre la probabilità, anche se ben fondata. Esso costituisce anche una avvincente e illuminante documentazione di quell'intenso momento storico e soprattutto dell'ambiente romano e papale e dell'« entourage » galileiano, facendo cadere unilaterali valutazioni e pregiudizi. Sono ripetutamente citati e analizzati più di settecento personaggi e accuratamente descritte le situazioni, con precise citazioni delle fonti. Documentazione avvincente anche per lo stile letterario, che assume talora l'andamento del romanzo storico (sempre rigorosamente inquadrato nei fatti) e moltiplica i motivi di « suspense » (*). Ciò benché non manchi

---

(*) Ecco, per es., come è introdotta la narrazione della clamorosa condanna « post mortem » dell'eretico « recidivo » De Dominis. Il Cap. quarto, senza previa indicazione dell'argomento e della personalità che sarebbe stata oggetto del discorso, si apre così: « La mattina del 21 dicembre 1624 una grande folla di romani e di pellegrini di tutta Europa giunti a Roma per l'apertura dell'Anno Santo, si era data appuntamento nella piazza di Santa Maria sopra Minerva.

Le carrozze dei Cardinali e delle autorità si aprivano a stento un varco fino al cordone di guardie svizzere che bloccavano l'accesso al sagrato. La cerimonia nella grande e antica chiesa dei domenicani non poté cominciare che con ritardo.

Era la festa di san Tommaso Apostolo, il discepolo dubbioso. La ricorrenza era parsa opportuna al Supremo Tribunale dell'Inquisizione per la fastosa cerimonia della sentenza di un processo memorabile, la sentenza più severa e spettacolare mai pronunciata a Roma nel secolo XVII ».

qualche stiracchiatura, come nel raccostamento del grandioso ostensorio della « Disputa del Sacramento » di Raffaello alla solenne definizione eucaristica del Concilio Tridentino, definizione che avvenne invece 40 anni dopo quel celebre affresco (che è del 1509). Né manca qualche oscurità argomentativa e incomprensione e inesattezza filosofica (come nel presentare l'« ilemorfismo »). Fastidiosi sono pure alcuni (in verità rari) errori tipografici (come, per es.: invisibili, invece di « indivisibili », p. 63, l'omissione del monosillabo « non », due o tre volte: p. 432, 441, ecc.).

Tutta l'opera si muove in un felice clima di obiettiva imparzialità, così rara su certi argomenti, tanto facilmente segnati o da settarismo anticattolico o da unilaterale apologetica religiosa. Anche se non manca qualche spunto di incomprensione. Così quando si accomuna in qualche modo la Roma papale ad « ogni altra dittatura », dimenticandosi la originale, benché contingente, colleganza di quel potere terreno con la divina investitura e le esigenze, in quel quadro storico, della religiosa autorità papale. Così, quando le secentesche glorificazioni del Sacramento esposto sono giudicate come « parossismo della adorazione eucaristica... completamente dissociata dal rito della Messa », mentre non si trattava che di sottolineamenti, in fondo ancora inadeguati, della sublimità del mistero eucaristico, nella cui realtà è fondata la verità della Messa. O come quando, pur ringraziando il Cardinale Ratzinger per il parziale permesso avuto, si stigmatizza la restante chiusura dell'Archivio del S. Uffizio, giudicandola come un « monopolizzare lo studio e la comprensione storica e un sopruso verso i propri simili », senza comprendere la particolare colleganza di certe pratiche con problemi vitali e intimi della fede e delle anime, in cui le esigenze del sigillo possono superare immensamente astratte esigenze culturali (con qualche analogia con il sigillo sacramentale della confessione) (p. 191, 424).

Nel terminare questa premessa ritengo utile additare anche, per questa chiarificazione del problema di Galileo, un'altra fonte di importanti rilievi (da me pure attentamente utilizzata) da aggiungere a questo volume del Redondi: il fascicolo V-VIII 1982 di *Scientia*, Milano, tutto riferito al 350° anniversario della pubblicazione del « Dialogo », con articoli illuminanti del Redondi stesso e di altri illustri autori.

* * *

Ed ecco ora subito, in breve sintesi, la storia di questa scoperta di archivio, l'inquadramento storico dell'inaspettato docu-

mento e le ponderose deduzioni, inaspettate, che ne sono state tratte.

In seguito alla celebre lettera-programma di Galileo del 21 dicembre 1613 allo scienziato benedettino Benedetto Castelli, suo allievo e collaboratore, sul senso figurato di certi passi scritturali da interpretare alla luce di « sensate esperienze », secondo l'orientamento copernicano, Galileo subì la prima denuncia al Sant'Uffizio da parte del domenicano fiorentino padre Lorini, che temeva ne risultasse menomata la Scrittura. In realtà se, in astratto, il principio di Galileo era giustissimo, c'era in quei tempi da restare per lo meno perplessi quanto alla sicurezza di certe « sensate esperienze ». Ciò spiega le riserve, in proposito, anche di scienziati favorevoli a Galileo, quali il gesuita, grande matematico del Collegio Romano, Cristoforo Clavio (che Galileo incontrò a Roma nel 1611) e il suo successore Grienberger. Anche il Cardinale Inquisitore, san. Roberto Bellarmino, in una affabile lettera all'illustre carmelitano Paolo Antonio Foscarini, favorevole a Copernico, aggiungeva la battuta di restare in attesa di una « dimostrazione » dell'eliocentrismo. Si trattava, in fondo, di un principio ovvio di ermeneutica per ogni narrazione: ammetterne il senso « letterale », fino a *prova* in contrario. Questa per la Scrittura, datone il trascendente valore e di fronte alle apparentemente ovvie conferme dei sensi (il sole che si muove) avrebbe dovuto essere solidissima: mentre allora non lo era affatto. Un anno dopo la denuncia di padre Lorini, i periti teologi del Sant'Uffizio condannavano la teoria di Copernico e un decreto della Congregazione dell'Indice (pur senza impegnare ufficialmente il Sant'Uffizio con una sentenza) ratificava il giudizio di quei periti, sospendendo il « De Revolutionibus » di Copernico, finché non ne fosse corretta ogni affermazione non ipotetica, ma *assoluta* (3 marzo 1616). Galileo fu convocato in Vaticano per ricevere, da parte del cardinale Bellarmino, presente il Padre commissario del Sant'Uffizio, la comunicazione ufficiale di tale condanna. Non gli si chiese formalmente una abiura, come risulta da un certificato rilasciatogli, su richiesta di Galileo, dal Bellarmino stesso (lo riporterò in seguito). Fu solo una ammonizione personale, con la quale fu risolta e praticamente e benevolmente insabbiata la denuncia del Lorini contro di lui. Parlare quindi di primo processo e prima condanna di Galileo (che pur già aveva manifestato ampiamente in lettere e scritti il suo orientamento innovatore e copernicano), come spesso si afferma, è molto inesatto.

Solo nel 1623 uscì in Roma « IL SAGGIATORE » e nel 1632

a Firenze il « DIALOGO - sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano », che determinò nel 1633 la condanna.

Questa lascia presumere una nuova denuncia. Ci fu? Quale fu? Da parte di chi? In quale linea? Qui si inserisce la scoperta e la sottile analisi del Redondi. Analisi che ovviamente non può essere pienamente valutata che leggendola nel libro.

Che ci siano state delle dirette denunce contro l'appena stampato DIALOGO non vi sono prove, anche se può ritenersi probabile. Di una denuncia contro il SAGGIATORE, capace di influire anche in seguito, risulta invece da una ben nota lettera a Galileo, del 1625, del giovane Mario Guiducci, allievo di Galileo, dell'Accademia Fiorentina, poi a Roma discepolo del prestigioso Collegio Romano dei gesuiti ed entrato infine nell'Accademia dei Lincei, affezionato informatore di Galileo da Roma. In tale documento, storicamente garantito (visibile tra i manoscritti galileiani della Biblioteca Nazionale di Firenze), si dà notizia di una « persona pia » che aveva denunciato il SAGGIATORE alla « Congregazione del Sant'Uffizio » per la copernicana affermazione del « moto della terra » e si parla di « un Cardinale » (non nominato) che si premurò di « informarsi del caso e riferire » e incaricò un certo « P. Guevara, Generale di una sorte di Teatini » di esaminare l'opera, ricevendone in risposta, come risultato di un « diligente » esame, grande « lode » e una « messa in carta di alcune difese » circa la « dottrina del moto, quando fosse stata anche tenuta »: così che « la cosa si quietò per allora ».

L'originalità investigativa del Redondi è stata di compiere una approfondita analisi intrinseca e ambientale di questa lettera (certamente autentica), tenendo anche conto di una lunga malattia del Guiducci di qualche mese prima e del suo desiderio di sbrigarsi e tornare a Firenze (come fece un mese dopo). La lettera rivela pertanto informazioni non accurate, non di prima mano, ambigue, inesatte, a cominciare dalla qualifica di P. Guevara, quale Generale dei Teatini, mentre era generale dei Chierici Regolari Minori (fiorenti in quel tempo). Inoltre questo valente studioso, benché ammiratore di Galileo, aveva avallato in altre occasioni posizioni piuttosto anticopernicane. E soprattutto, come afferma l'illustre studioso di Galileo, Stillman Drake, citato dal Redondi (177) « l'accusa che Galileo avesse lodato il copernicanesimo nel libro (Il SAGGIATORE) era semplicemente falsa ». Caso mai il Guevara, autore di un dotto libro sulle percezioni sensoriali, avrebbe potuto difendere Gali-

leo a riguardo di esse (sulle quali, di fatto, come vedremo, fu attaccato) e non sul copernicanesimo.

Comunque il Redondi si è messo alla ricerca di tale presunto scritto del Guevara. Con un permesso speciale è potuto accedere all'Archivio della S. Congr. per la Dottrina della Fede dove gli fu presentato quel presunto documento: il che avvenne appunto l'11 giugno 1982 (il documento è interamente riprodotto nel libro, insieme alla foto della prima pagina di esso). Un *G* al sommo della prima pagina faceva pensare effettivamente al Guevara. Risultarono invece — contro ogni aspettativa — tre pagine di accusa a Galileo per le sue affermazioni circa la struttura della materia e la soggettività degli accidenti e delle sensazioni, esposte nel SAGGIATORE, affermazioni contrastanti con il dogma eucaristico: « *Hor se questa filosofia d' accidenti si ammette per vera, mi pare che grandemente difficulti l'esistenza degli accidenti del pane e del vino che nel S.mo Sacram.to stanno separati dalla propria sustanza* ». L'esposto-denuncia non firmato non era quindi lo scritto « difensivo » del Guevara. Caso mai poteva piuttosto essere la vera « denuncia » (non dunque di copernicanesimo) che Guevara, particolarment studioso delle percezioni sensoriali, aveva cercato di « confutare », come è detto nella lettera del Guiducci. Ma lo scritto del Guevara, di confutazione di quella denuncia, deve ritenersi storicamente perduto.

Da una sottile analisi di tutte le circostanze Redondi arriva alla conclusione, se non certa almeno altamente probabile, che proprio quella sia la denuncia riferita dal Guiducci, scritta dopo la prima edizione del SAGGIATORE (1623) e prima della condanna del DIALOGO, condanna che fu determinata anzi da tale denuncia (senza escludere altre possibili), per le ragioni a cui tra poco accennerò. E' giunto anche alla conclusione che l'accurato denunciatore del SAGGIATORE di Galileo doveva essere padre Orazio Grassi, che si era già combattivamente e ripetutamente confrontato con Galileo sul medesimo terreno e con uguali argomenti, sempre polarizzati non sul problema copernicano, ma sulla struttura della materia e sulla obiettività o meno delle accidentalità e delle sensazioni, poste in relazione allo scottante problema eucaristico. L'appartenenza di tale nitido manoscritto di denuncia alla mano del padre gesuita Grassi viene avvalorata dal Redondi affiancando a una pagina del testo di denuncia la foto di una pagina di una lettera autografa e firmata dello stesso padre con innegabili rassomiglianze grafologiche (a mio parere però non molto risolutive, tenendo

tuttavia presente che non sempre si scrive proprio allo stesso modo. Perché l'illustre autore non ha chiesto la perizia di un grafologo?).

La storia di questo duello Grassi-Galileo ebbe origine dalla comparsa di tre comete nel 1619. Il padre gesuita Grassi del Collegio Romano, in una dotta conferenza di larga modernità di concezione e ricca di osservazioni astronomiche, delinea alcune esatte qualità di quell'astro vagante. La brillante conferenza viene pubblicata anonima. Galileo reagisce, per interposta persona (Mario Guiducci), con il « Discorso delle comete », in cui viene polemicamente rivendicata la tesi — errata — che le comete non consistano che in puri fenomeni ottici, mere apparenze, dovute ai raggi solari che si riflettono sulla tenue materia evaporata dalla terra (secondo l'antica opinione dei pitagorici). Grassi, alla fine dello stesso anno risponde, con lo pseudonimo di Lotario Sarsi, con « Libra astronomica e filosofica », dove la disputa si sposta dalla pura astronomia alla realtà fisica (calore, luce, fluidi). Galileo reagisce (1623) con « IL SAGGIATORE - nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella *Libra astronomica e filosofica di Lotario Sarsi Sigensano* », libro accolto trionfalmente a Roma e in Vaticano, soprattutto per la sua impostazione antitradizionale e per la sua virtuosità letteraria. L'aspro confronto si chiude con nuova risposta di Grassi (con lo pseudonimo stesso di Lotario Sarsi): « Ratio ponderum librae et simbellae », pubblicato a Parigi (1626) e poi in edizione italiana (1627). Qui vengono sottolineate e confutate le concezioni atomistiche di Galileo, come incompatibili col dogma eucaristico, nello stesso modo che nella succitata denuncia. L'attribuzione di essa al Grassi, avvalorata dalla rassomiglianza della calligrafia, appare pertanto confermata dall'identità di queste accuse.

Per la comprensione di questo duello è necessaria però ora qualche precisazione. Che c'entra l'atomismo di Galileo con il dogma eucaristico, tanto da parlare di eresia? Dirò subito che comunque di « eresia », Galileo, non essendo un teologo, ed essendo restato sempre di solida fede cattolica, non deve averne avuta coscienza (e il titolo del volume che sto analizzando, se può riferirsi a ciò di cui fu accusato, non può riferirsi a ciò che egli era, in buona coscienza). Va poi innanzi tutto chiarito che l'atomismo, genericamente inteso, non infirma il dogma perché la conversione eucaristica della sostanza del pane nel corpo di Cristo può identicamente affermarsi qualunque sia la concezione che si ha della struttura intima del pane stesso

(anzi — aggiungerò per inciso — l'atomismo non infirma nemmeno, filosoficamente, la concezione, aristotelico-tomista « ilemorfica » della sostanza corporea, in quanto tale concezione è metafisicamente estensibile alla stessa realtà atomica). Nemmeno si oppone al reale mantenersi delle accidentalità sensibili del pane — le « specie » — (colore, sapore, ecc.) dopo la consacrazione, l'affermazione di un fattore « soggettivo » nella valutazione delle « specie » stesse. Ogni reale sensazione infatti (specie espressa sensitiva) si attua nei sensi del soggetto, come oggi le conoscenze fisiche e fisiologiche chiariscono, mentre non era chiaro a quei tempi. Resta « oggettiva » la qualità accidentale del corpo che agisce nel corrispondente apparato sensitivo (per es., vibrando con una certa lunghezza d'onda, che tuttavia non è colorata in sé, ma si esprime come colore nella reazione dell'apparato visivo). Il permanere delle medesime qualità sensibili nell'ostia consacrata dipende dal miracoloso mantenimento delle medesime accidentalità attive del pane, pur non essendovi più la sostanza.

L'atomismo invece, alquanto ingenuo e astratto, con cui Galileo spiegava le sensazioni, era effettivamente incompatibile col dogma della transustanziazione e giustificava le dure accuse di Grassi. Secondo Galileo le sensazioni sarebbero prodotte dalla penetrazione nel corpo vivente dei « minimi quanti » o atomi (nel caso del calore chiamati « ignicoli ») *costituenti la sostanza* dei corpi e fuoriusciti da essa: « il calore è prodotto dal moto dei corpuscoli (della sostanza del corpo sentito come caldo) che attraversano i corpi viventi »; altri « minimi » produrrebbero analogamente le altre sensazioni. In questo quadro, le perduranti qualità sensibili (le « specie ») dell'ostia consacrata sarebbero il risultato di penetrazioni nell'osservatore delle particelle sostanzialmente costitutive del pane che proseguirebbe quindi ad esistere anche dopo la consacrazione, invece del Corpo di Cristo e sarebbe rifiutato il dogma.

C'era bensì qualche modo di evadere da questa conclusione effettivamente eretica. Bastava includere nel sommo mistero della transustanziazione anche il prodigio che le qualità sensibili del pane restassero dopo la consacrazione non come effetto di *reale* moto delle particelle del pane, ma *come se* quel moto ci fosse: una miracolosa apparenza. Ma, oltre che niente in proposito vien detto da Galileo, questa prospettiva contrastava con il senso *realistico* con cui la definizione tridentina affermava la conservazione, dopo la consacrazione, delle « specie ». A parte la ripugnanza (non infondata) degli oppositori ad ammet-

tere questa amplificazione del prodigio: non solo il mantenersi delle accidentalità sensibili del pane senza la sostanza a cui naturalmente ineriscono (pur distinguendosi da essa, secondo la filosofia aristotelico-tomista), ma il farle sembrare presenti pur non esistendo più.

Inutile aggiungere quanto sia fondamentale il dogma eucaristico e quanto grande la preoccupazione della Chiesa perché non fosse compromesso. Ciò tanto più in quell'epoca particolarmente vibrante del recente grande Concilio Tridentino e impegnata specialmente nella difesa della Eucaristia contro i protestanti.

La polemica veniva quindi a spostarsi nettamente dal piano astronomico a quello fisico e da quello fisico a quello teologico.

* * *

Tutto considerato, la vasta analisi del Redondi giunge alla conclusione che Galileo è stato condannato non sul piano del copernicanesimo *astronomico*, ma sul piano cosmologico *fisico*, per la sua concezione *atomista* inconciliabile con l'Eucaristia.

A questa conclusione arriva allargando l'analisi a un problema storico essenziale circa l'abiura richiesta a Galileo, dopo la pubblicazione del DIALOGO. Come spiegare una così profonda trasformazione dell'atteggiamento prima tanto benevolo, verso Galileo, di Papa Urbano VIII (Maffeo Barberini, 1568-1664, Papa dal 1623), di vasta cultura e di largo favore alla illuminata modernità e al progresso della scienza? Quanto alla questione copernicana, « correva la voce per Roma che egli era possibilista e tollerante » (Redondi). Secondo Stillman Drake, Urbano VIII affermò che la Chiesa non aveva mai dichiarato il copernicanesimo una eresia e che mai l'avrebbe fatto, avendola solo dichiarata erronea dal punto di vista della fede e senza alcun timore che potesse essere provato vero alla lettera; e quanto all'Editto anticopernicano del 1616 della Congregazione dell'Indice (ordinato da Paolo V), se fosse dipeso da lui, non sarebbe mai stato pubblicato (« Scientia » p. 268, 269). Egli approvò IL SAGGIATORE e osannò al suo autore, concedendogli sei udienze (1624) e rimandandolo a Firenze con un Breve papale in cui era definito «devoto figlio della Chiesa ». Revisioni ufficiali, correzioni e « Imprimatur » ci furono anche per il DIALOGO, in cui, pur sottolineando gli argomenti favorevoli all'eliocentrismo, Galileo si mantenne nei limiti richiesti dallo Editto del 1616, evitando l'asserzione « assoluta » e i tentativi

di accordarlo con la Scrittura. Già all'epoca dell'Editto anticopernicano il sacerdote, giurista e studioso di astronomia Francesco Ingoli (1578-1649) (attivissimo segretario della appena fondata «Propaganda Fidae») aveva inviato a Galileo una serie di obiezioni anticopernicane. Di ritorno a Firenze (1624), dopo gli incoraggiamenti avuti a Roma, Galileo attese a una ampia risposta all'Ingoli, di effettiva quanto moderata giustificazione del copernicanesimo. In tale risposta egli non mancava tuttavia di riconoscere che quell'Editto non era basato su deboli argomenti scientifici, ma su forti ragioni teologiche, allo scopo di tenere sotto controllo interpretazioni non autorizzate della Bibbia e dichiarazioni eccessivamente presuntuose su questioni puramente probabili. Tale « Risposta ad Ingoli » fu mostrata al Papa e a Galileo fu detto che egli sembrò approvarla (Drake, « Scientia », p. 271). Anche quando dimostra le sue preferenze copernicane, Galileo esclude ogni volta affermazioni assolute, in obbedienza a quell'Editto. Così, quando afferma che « il movimento attribuito alla terra si accomoda a render ragione di tante e sì diverse apparenze », ribadisce tuttavia che « egli come persona pia e cattolica lo reputa falsissimo e nullo » (IL SAGGIATORE, § 32). Nella premessa al DIALOGO Galileo chiama quell'Editto « salutifero » e dice di avere voluto prendere « la parte copernicana, procedendo in pura ipotesi matematica », soltanto per chiarire la debolezza degli argomenti degli aristotelici e anche per dimostrare agli « stranieri » che la cultura italiana è al corrente di quella europea. Questa ultima ragione combaciava pienamente con la preoccupazione stessa del grande Urbano VIII. Fu questi infatti che intervenne per far cambiare il titolo che, secondo Galileo, sarebbe dovuto essere: « De fluxu et refluxu maris ». Lo si sa da una lettera del 1631 di Niccolò Riccardi, Maestro del Sacro Palazzo, al capo della Inquisizione a Firenze, lettera estremamente significativa, giacché il titolo preparato da Galileo era invece il più corrispondente al cardine e alla conclusione del libro. In tale lettera si ricorda appunto « *essere mente di Nostro Signore che il titolo e soggetto non si proponga del flusso e riflusso, ma assolutamente della matematica considerazione della posizione copernicana intorno al moto della terra, con fine di provare che, rimossa la rivelazione di Dio e la dottrina sacra, si potrebbero salvare le apparenze in questa posizione, sciogliendo tutte le persuasioni contrarie che dall'esperienza e filosofia peripatetica si potessero addurre, sì che mai si conceda la verità assoluta, ma solamente la hipothetica e senza le Scritture, a questa opinione. Deve anche mostrarsi che quest'opera si faccia solamente per mostrare che*

si sanno tutte le ragioni che per questa parte si possono addurre, non per mancanza di saperle si sia in Roma bandita questa sentenza... Con questa cauzione il libro non haverà impedimento alcuno qui in Roma » (« Scientia » p. 264-265). Galileo dunque si è sempre mantenuto nella linea voluta dal Papa, che corrisponde poi alla succitata dichiarazione rilasciatagli, dietro sua richiesta, dal santo e dottissimo cardinale Roberto Bellarmino, quando fu pubblicato l'Editto. La riporto qui per intero, secondo una riproduzione fotografica, pubblicata da Bompiani in « Dizionario degli Autori » 1957, II, p. 10: « *Noi Roberto Cardinale Bellarmino havendo inteso che il Sig.r Galileo Galilei sia calunniato, o imputato di havere abiurato i mano nos. et anco di habere anco p/ciò penitenziato di penitenzie salutari; et essendo ricercati della verità diciamo, che il suddetto S. Galileo non ha abiurato i mano noa, né di altri qua in Roma ne meno i altro luogo che noi sappiamo alcuna sua opinione o dottrina, né manco ha ricevuto penitenzie salutari né d'altra sorte, ma solo gl'è stata denunziata la dichiarazione fatta da N.ro Sig.r e pubblicata dalla Sacra congreg.ne dell'indice, nella quale si contiene che la dottrina attribuita al Copernico che la terra si muova intorno al sole, e che il sole stia nel centro del mondo senza muoversi da oriente ad occidente sia contria (sic) alle sacre scritture e però no si possa difendere né tenere et in fido di ciò abbiamo scritta e sottoscritta la presente di nra propria mano questo di 26 di Maggio 1616* ». Nessuna proibizione dunque della presentazione solo ipotetica e matematica dell'eliocentrismo. Galileo era dunque in tutto, quanto alla esposizione *astronomica*, perfettamente in regola. Vibranti anche le sue affermazioni religiose: come quando nel DIALOGO ricorda l'universo immenso come « creato dalla Onnipotenza Divina », « opera fabbricata da Dio », o quando finalizza i suoi studi « per riconoscere e tanto maggiormente ammirare la grandezza di Dio, quanto meno ci troviamo idonei a penetrare i profondi abissi della Sua infinita sapienza ».

La trasformazione dell'atteggiamento del Papa è tanto più sorprendente per l'estrema portata dei suoi giudizi di condanna. All'ambasciatore fiorentino Niccolini, venuto a difendere Galileo, giunse a dire che: « si trattava della più perversa materia che si potesse mai avere alle mani... dottrina perversa in estremo grado », « materie le più gravi e pericolose in quei tempi ».

Nuova sorpresa per lo svolgimento del processo (12 aprile-22 giugno 1633). L'istruttoria è stata preparata (provvedimento di eccezione) da una Commissione nominata dal Papa e presie-

duta dal Cardinale nipote Francesco Barberini (amico di Galileo), con due principali componenti, teologi, ma non astronomi né matematici (cinque riunioni, in agosto settembre 1632). Essa presenta al Sant'Uffizio, per il verdetto ufficiale, come corpo del reato, non la dottrina di Galileo, ma la infrazione che Galileo avrebbe compiuto della ingiunzione datagli nel 1616 di non difendere e non trattare in alcun modo le idee di Copernico, allegando, a riprova di tale ingiunzione, un verbale non firmato di quell'epoca. Qualunque fosse pertanto l'autenticità e il valore giuridico di tale misterioso verbale, Galileo vi oppone la liberatrice dichiarazione di Bellarmino, che ho sopra riportato. Allora viene compiuta una sorprendente procedura extra giudiziale. Il giudice padre commissario si reca a colloquio privato da Galileo (che risiedeva, non in una cella, ma in una specie di foresteria del palazzo del Sant'Uffizio: eccezionale riguardo). Risultato sorprendente. Nella successiva udienza Galileo abbandona la sua validissima difesa e si autoaccusa di aver difeso la tesi copernicana, senza più trincerarsi dietro la implicita autorizzazione di Bellarmino.

L'ipotesi che in quel colloquio segreto Galileo sia stato minacciato di maggior rigore procedurale (secondo alcuni, addirittura di tortura) è campata in aria (come la leggenda del famoso « eppur si muove », che avrebbe pronunciato dopo la abiura). Dato che certi rigori rientravano nelle procedure del tempo, non ci sarebbe stato motivo di minacciarli così in segreto; né, d'altra parte, sarebbero stati credibili nelle condizioni di età e di salute di Galileo e nel quadro dei particolari riguardi usatigli nel processo.

E' verosimile invece che Galileo sia stato segretamente informato delle soggiacenti ben più gravi accuse contro il suo atomismo (ribadito nel DIALOGO), gravemente contrastante, come si è visto, col dogma eucaristico. Solo tali accuse, d'altra parte, potevano spiegare le fortissime parole di Urbano VIII: « Dottrina perversa in estremo grado », mentre non potevano spiegarle le accuse di eliocentrismo su cui vigeva solo la proibizione di prospettarlo in modo assoluto. A Galileo può essere stato spiegato che la condanna per violazione dell'ordine avuto nel 1616 di non difendere il copernicanesimo avrebbe permesso di sorvolare sull'altro ben più grave capo di accusa, pur dando soddisfazione ai suoi nemici. Non si spiegherebbe altrimenti perché Galileo avrebbe inaspettatamente abbandonato il suo efficacissimo piano di difesa, fondato sulla autorevolissima dichiarazione rilasciatagli dal Bellarmino. Quanto al grosso pub-

blico, l'attenzione doveva essere rivolta molto più, alla grande questione astronomica, che non alla sottile problematica della struttura della materia in relazione all'Eucaristia.

Una conferma della organizzazione fittizia di questo processo (da Redondi chiamato addirittura « processo-farsa », p. 328) è data dal fatto che il cardinale inquisitore Gaspare Borgia « protettore della Spagna », figura emergente della più intransigente ala antinnovatrice, polemicamente si astenne dal firmare la sentenza.

Torniamo ora alla domanda del perché di tale cambiamento di atteggiamento del Papa verso Galileo. Al che va aggiunto l'interrogativo del perché la condanna non è stata pronunciata sulla concezione galileiana della struttura della materia, inconciliabile con l'Eucaristia.

Le ipotesi talora avanzate dello sdegno di Urbano VIII: perché nel frontespizio del DIALOGO compariva uno stemma tipografico con tre delfini che si inseguono, che qualcuno avrebbe interpretato come una denuncia del nepotismo del Papa; o perché una difficoltà espressa dal Papa contro l'eliocentrismo era stata nel DIALOGO messa in bocca a Simplicio, mancano di qualsiasi serio fondamento e sono inconciliabili con la larghezza di vedute del Pontefice.

Si deve invece tener presente che il lungo pontificato di Urbano VIII aveva costituito dal punto di vista del pensiero una dinamica apertura alla sana modernità letteraria e scientifica e dal punto di vista politico un sensibile spostamento dall'asse spagnuolo a quello francese. Tali novità avevano contrariato le correnti tradizionaliste, più combattivamente preoccupate della ortodossia e più appoggiate alla Spagna. La protesta dei più intransigenti ebbe addirittura l'ardire di manifestarsi in modo clamoroso in un concistoro segreto l'8 marzo 1632, per bocca del cardinale Borgia che lesse un memoriale contro la tolleranza che si stava attuando verso l'eresia e contro certe nuove alleanze politiche. Borgia era spalleggiato da sette cardinali della sua corrente. Si arrivò al punto che il Papa gli tolse la parola, minacciandolo anche di deporlo. La notizia dello scandaloso scontro fece il giro delle cancellerie di Europa. Il Pontefice vide pertanto la necessità di dissipare ogni insinuazione contro il suo governo con una esemplare condanna in difesa dell'ortodossia, condanna che avrebbe avuto la massima risonanza riferendosi alla prestigiosa figura di Galileo.

Le tesi non conciliabili con l'Eucaristia erano note, benché

all'inizio non avessero attirato l'attenzione come il problema copernicano. Ma una condanna di eresia teologica contro chi era stato tanto caldamente appoggiato dal Papa avrebbe disonorato la Santa Sede, oltre reclamare sanzioni ben più gravi per il sempre stimato Galileo. Da qui la soluzione della condanna nel quadro molto più elastico del problema copernicano. Senza tuttavia smentire la benevolenza verso Galileo, manifestata nello speciale trattamento di favore prima e dopo la sentenza.

Risolto così il problema della sentenza, l'analisi storica si allarga a far giustizia di molti miti. E questo anche indipendentemente dalla risoluzione data al problema della sentenza.

2 - CADONO I MITI

Sant'Uffizio crudele

Ho già detto che lo spostamento del processo sul piano astronomico, invece che su quello teologico-eucaristico, è stato a vantaggio di Galileo. Il trattamento poi fu, relativamente ai tempi, estremamente favorevole. Durante il processo Galileo non fu relegato in cella, ma in una specie di foresteria nel palazzo del Sant'Uffizio. I cinque mesi passati a Roma e poi tutta la restante vita sono così descritti in una lettera di Galileo al padre olivetano Vincenzo Renieri (1606-1648), astronomo, suo discepolo, professore a Pisa: « *Giunto al 10 febbraio 1633 fui sottomesso alla somma clemenza di quel tribunale e del sommo pontefice Urbano VIII, il quale non pertanto mi credeva degno della sua stima. Fui arrestato nel delizioso palazzo della Trinità dei Monti presso l'ambasciatore di Toscana... fui obbligato di ritrattare come vero cattolico... e dopo cinque mesi licenziato da Roma, nel tempo che la città di Firenze era infetta di peste, mi fu destinata per carcere, con generosa pietà, l'abitazione del mio più caro amico che avessi in Siena, monsignor arcivescovo Piccolomini, della cui gentilissima conversazione io godetti con tanta quiete e soddisfazione dell'animo mio che quivi ripigliai i miei studi, trovai e dimostrai gran parte delle conclusioni meccaniche sopra la resistenza dei solidi con altre speculazioni; e dopo circa cinque mesi, cessata la pestilenza della mia patria, verso il principio di dicembre di quest'anno 1633, da sua santità mi è stata permutata la strettezza di quella*

casa, nella libertà della campagna, da me tanto gradita, onde me ne tornai alla villa di Bellosguardo e dopo in Arcetri, dove tutt'ora mi trovo, a respirare quest'aria salubre, vicino alla mia cara patria, Firenze» (Bompiani, l.c. p. 11).

La scienza contro l'oscurantismo aristotelico ed ecclesiale

Ecco come, in modo essenzialmente falso, viene comunemente sintetizzata la contrastata reazione di Galileo al pensiero allora corrente: «Aristarco e Copernico» — come sintetizza Sagredo, nel DIALOGO — contro «Aristotele e Tolomeo», ossia: scienza contro oscurantismo. Galileo ebbe invece di contro pensatori ecclesiastici e laici di altissimo valore, che onorarono la Chiesa, tutt'altro che grettamente attaccati all'antico per ristrettezza di idee, bensì animati da convinzioni profonde che erano, nel quadro di quei tempi sapientemente giustificate. Il prof. A. V. Akhutin dell'Accademia delle scienze di Mosca, obiettivamente riconosce: «Gli oppositori di Galileo godevano di tutti i vantaggi intrinseci ad un sistema unitario, coerente e filosoficamente fondato che sin dal suo sorgere era divenuto il modo accettato di vedere le cose. Questa era la solida base su cui era stata costruita la sua indubbia autorità. Un pensiero che sia costruito filosoficamente e sviluppato logicamente, e incorporato all'interno di tradizioni secolari gode di una sorta di presunzione d'innocenza». E aggiunge: «Per mettere in dubbio la forza... di fatti poco approfonditi ed estemporanei non è necessario alcun riferimento alle Scritture... La trasformazione del pensiero e della immaginazione richiesta dalla teoria copernicana, deve essere stata anche più difficile di quella provocata dalla teoria della relatività e in tempi recenti dalla meccanica dei quanti» («Scientia» p. 303, 306). L'opposizione all'eliocentrismo era quindi determinata dalla sapienza del tempo prima che dalla Scrittura, la cui errata interpretazione poté bensì confermarla, ma non determinarla.

Ma ben altro preciserò per inquadrare quei tempi e far cadere il luogo comune della grettezza e dell'oscurantismo degli avversari di Galileo. Il favore che godeva Aristotele in tutti i settori del sapere fu nella Chiesa frutto tutt'altro che di povertà critica e di passiva e tradizionalista soggezione al passato. Fu invece il risultato di illuminata autonomia dal passato e di omaggio al potere della ragione. Si trattò infatti di allearsi, per l'approfondimento della verità rivelata e dell'insegnamento dei

« padri » e degli antichi saggi cristiani, con la sapienza e il naturalismo di un pagano. Al vertice di questo illuminato impegno di autonomia fu S. Tommaso d'Aquino, coraggiosamente perseverante, nonostante la temporanea proibizione (appunto per la apparente contaminazione pagana) degli aristotelici « libri naturales » da parte della facoltà teologica di Parigi (1210-1245). La Chiesa seppe così utilizzare, a difesa della verità, la sapienza (opportunamente selezionata) di uno dei più grandi e forse il più grande pensatore dell'antichità (384-322 a.C.). E troppo spesso si sorvola sul fatto (influenzati dalla contrapposizione a Galileo) che egli non fu soltanto un metafisico, assurto, come tale, ai massimi e imperituri valori del pensiero. Lo si può considerare anche il vero fondatore della scienza della natura, della scienza sperimentale, per le sue accuratissime descrizioni dei fatti e delle cose (per es., le descrizioni degli animali sono quasi sempre esatte), pur restando carente e ingannevole nella meccanica e nella dinamica, per mancanza di diretti calcoli sperimentali e adeguati strumenti (che invece Galileo caldeggiò e poté utilizzare).

Oscurantismo per la dottrina geocentrica? Tutt'altro. Fu invece un'affascinante affermazione di scienza *sperimentale* e *matematica*, cioè di accurata osservazione del cielo e previsione calcolata delle posizioni degli astri. Mancò invece la possibilità di sperimentare la natura dei corpi celesti, perché non vi era ancora il telescopio che diede un colpo di grazia — ecco il vero merito astronomico di Galileo — alla supposta incorruttibilità degli astri (supposizione che sembrava giustificata dalla loro apparente luminosa immutabilità: supposizione che non ha niente da invidiare, quanto a metodologia scientifica, al moderno uso di certe ipotesi sintetiche per inquadrare i fenomeni della natura). Fu Eudosso di Cnido (prima metà del 4° s.a.C.) sommo scienziato della antichità, a immaginare, per determinare le posizioni celesti, il geniale sistema « omocentrico » (26 sfere mobili centrate sulla terra; il perfezionatore del sistema, Callippo di Cizico, ne aggiunse altre 7 giungendo a una rappresentazione celeste straordinariamente precisa; Aristotele ne aggiunse altre 16). L'erroneità poi emersa non infirma la sua genialità. Il vertice di questa antica astronomia si raggiunse con Ipparco di Nicea (2° s.a.C.) che può dirsi il più grande astronomo della antichità, sviluppando l'astronomia scientifica, basata sulla osservazione strumentale e sul calcolo matematico (creò il ramo della geometria sferica, poi diventata « trigonometria», fissò con rigorosa precisione la posizione di circa 900 stelle, permettendo quei confronti che gli fecero scoprire la

« precessione degli equinozi », giunse a calcolare distanza e grandezza della luna fino allo scarto di 1/10). A lui infine si appoggiò l'egiziano Claudio Tolomeo (100-178) che sigillò con la sua vastissima erudizione e produzione, matematica, astronomica, geografica, quella che legittimamente poté tanto a lungo sembrare la definitiva conoscenza del cielo, in piena armonia con l'esperienza e la osservazione di ognuno. Non mancò nella antichità la proposta eliocentrica, riaffermata infine da Copernico. Fu avanzata per primo dal matematico e astronomo Aristarco di Samo (310-250 a.C.). Ma fu presto eclissata dalla universale affermazione geocentrica. E questa dominava nella stragrande maggioranza del mondo *scientifico* del seicento. Tra le figure emergenti ricorderò due soli nomi: il grande astronomo e osservatore del cielo Ticone (1546-1601) (maestro di Keplero) che, pur con un suo originale sistema, mantenne il geocentrismo; Giovanni Antonio Magini (1555-1617) dell'Università di Bologna, massima autorità laica della astronomia in Italia e uno dei migliori matematici europei, peripatetico e tenace avversario di Galileo. Posso aggiungere, come figura sintomatica, il grande matematico e astronomo Cristoforo Clavio (1532-1612), gesuita, professore al Collegio Romano, amico e iniziale sostenitore a Roma di Galileo, che evitò tuttavia di sposarne la dottrina.

La oscurantista condanna

A parte il problema del diritto di giudizio e sanzioni esterne su tali materie secondo le strutture giuridiche di quei tempi, su cui non entro, parlare di sentenza oscurantista è alquanto superficiale. Era arcinoto che le espressioni scritturali potevano talora riferirsi alle sole apparenze e al linguaggio comune ed essere, quanto alla realtà, metaforiche (« il sole tramonta », ecc.). Il rigore critico giustamente esigeva che vi fosse la *presunzione* in favore del senso *letterale*, salvo adeguata *prova* in contrario. Si ricordi Bellarmino. Così anche lo stesso Grassi: « Quando si trovasse una dimostrazione per detto moto, converrebbe interpretare la S. Scrittura altrimenti » (p. 236). Tale « prova » doveva essere data dalla scienza del tempo che invece la negava. Quella principale offerta da Galileo (le maree) non era convincente ed era anzi certamente errata. Tuttavia, se ci fosse stata ancora la lungimirante e superiore personalità di Bellarmino e, soprattutto, se le circostanze che ho sopra ricordato, non avessero premuto per una condanna « esemplare »

(spostata dal terreno eucaristico a quello meno impegnativo del copernicanesimo) un tale netto pronunciamento sarebbe stato forse evitato.

A voler parlare comunque con spregiudicata imparzialità, sta di fatto che tale verdetto (che — si badi bene — non ebbe alcun carattere giuridico di « infallibilità » e restò nel puro quadro prammatistico e disciplinare) ebbe dottrinalmente una equilibrata giustificazione. Si faccia attenzione alle parole della sentenza (p. 328). Si condanna Galileo di avere « *tenuto* » una dottrina « contraria alla Scrittura », non di averla solo *ipotizzata* e considerata sul solo piano *matematico:* nel qual caso sarebbe stata dunque permessa, come sempre era stato detto ai copernicani. La vera motivazione inoltre risalta nell'ultima parte della sentenza, dove essa si eleva a una generale questione di principio. Si condanna di « tenere e difendere come *probabile* una opinione... definita per *contraria* alla S. Scrittura ». La valutazione di « probabilità » entra nel piano della « realtà » e non della pura « ipotesi » o strutturazione « matematica ». Giustamente pertanto si esclude che una supposta « realtà » possa sussistere, anche solo *probabilmente,* quando sia « contraria » alla *certezza* della Scrittura: certezza logicamente prevalente in vista della Divina Ispirazione. Ciò naturalmente quando valga per la Scrittura il senso « letterale », legittimamente presumibile in mancanza di prove in contrario. Per escludere prudentemente le « prove » contrarie, bastava, come ho già detto, il pensiero comune della scienza contemporanea, che fu certo avvalorato anche da quanto appariva al « buon senso ». Lo stesso Osiandro, nella prefazione al « De revolutionibus » di Copernico, aveva riconosciuto che la nuova teoria appariva come « negazione dello stesso buon senso più elementare... idea assurda », facendo eco a Tolomeo che nella « Sintassi » parlò di « supposizioni ridicole ». Né si deve dimenticare che la prova sperimentale della « rotazione » terrestre non si ebbe che oltre due secoli dopo (rotazione del piano di oscillazione del pendolo pendente dalla cupola del Pantheon di Parigi: Léon Foucault, 1851). E, quanto al movimento di « rivoluzione » (che è quello che interessa per l'eliocentrismo), lo si ritenne confermato sperimentalmente solo quando fu scoperto il fenomeno della « aberrazione » della luce stellare, interpretato come composizione delle due velocità, della luce proveniente dalla stella e della terra (J. Bradley, 1727), e tanto più quando avvenne la misurazione di una prima « parallasse » stellare (spostamento apparente della stella in successive osservazioni dalla terra spostatasi nel frattempo nello spazio: F. W. Bessel, 1838): prove tuttavia — il che non va nemmeno

dimenticato — che non furono esenti da contestazioni e diverse interpretazioni, tanto che Stillman Drake ha potuto arditamente affermare che « forse una dimostrazione sicura non è mai esistita, né esisterà mai, proprio come sostenevano i contemporanei di Galileo, di Roberto Bellarmino e di Papa Urbano VIII » (« Scientia », 268).

Oscurantismo dei denunciatori e avversari di Galileo

In genere ci si riferisce ai gesuiti del Collegio Romano. Ma la realtà (p. 158 ss.) era molto diversa. Pur non mancando un inquadramento (non però pedissequo) aristotelico - scolastico, « la grande dotazione di studi astronomici e matematici assicurava al Collegio una meritata fama di valore intellettuale e di aggiornamento che non era messa in discussione neppure dai detrattori filosofici ... Sotto un insegnamento nello stile della scolastica, vi era l'apertura vigile ai problemi di ricerca sperimentale: magnetismo, ottica fisica, soprattutto ». Vari nomi passarono alla storia, Cristoforo Clavio, Cristoph Scheiner, Nicola Cabeo, Nicolò Zucchi, ecc.

Mi fermerò solo un momento sul padre Orazio Grassi (1583-1654) denunciatore e contraddittore pubblico di Galileo, con lo pseudonimo di Lotario Sarsi. Per gli ironici strali con cui lo colpì Galileo, viene spesso pensato come uno sprovveduto, di fronte alla grandezza del suo antagonista. Ecco, nel SAGGIATORE, un poco nobile strale di Galileo: « Quella serpe lacerata e pesta, non le sendo rimasti più spiriti fuor che nell'estremità della coda, quella va pur tuttavia divincolando per dare a credere d'essere ancora sana e gagliarda ». Lo chiamò anche « scorpione » e, in alcune note personali successive: « balordissimo », « solennissima bestia », « pezzo di asinaccio ». Egli fu invece una personalità ricca, varia, complessa. Difensore non pedissequo della tradizione aristotelica, conosceva bene la necessità di appoggiarsi ai fatti sensibili e la importanza della matematica per la loro esatta conoscenza. Valente polemista ebbe di fatto e spesso la meglio nello scontro dialettico con Galileo, come a riguardo delle comete, che, staccandosi da Aristotele e seguendo Ticone integrato da copiose osservazioni celesti fatte da gesuiti in tutta Europa, precisò quanto alla natura e alla distanza, molto meglio di Galileo che anzi non le comprese affatto, negando addirittura che fossero corpi celesti (considerandole, nel SAGGIATORE, come vicine e pure apparenze luminose). Geniale an-

che nel creare un celebre dramma sacro in musica, con meravigliose macchine sceniche (1622: « Apoteosi di S. Ignazio e Saverio »), studioso di ottica e di astronomia, fu soprattutto grande matematico e uno dei massimi architetti dell'epoca, la cui fama è sigillata dalla costruzione della magnifica chiesa di S. Ignazio in Roma, la cui cupola (non poi innalzata) avrebbe dovuto essere non molto più piccola di quella di S. Pietro.

La scienza sperimentale, contro la filosofia

Antesignano sarebbe Galileo, specialmente nella astronomia. E' un altro mito. Galileo ha mantenuto invece sempre, insieme all'orientamento sperimentale e matematico, una netta mentalità filosofica: nel che, salvo le poco felici sue scelte filosofiche, dovrebbe essere di buon esempio anche per i moderni (Einstein, per es., ha sempre congiunto filosofia — infelice purtroppo — a scienza). Nel frontespizio dei suoi libri egli si presenta col titolo: « Filosofo e Matematico Primario ». Più che di astronomia egli è cultore di fisica, impegnato specialmente circa « la resistenza dei corpi solidi » e « i movimenti locali » trattati appunto nei DISCORSI INTORNO A DUE NUOVE SCIENZE (1938), l'opera scientifica di Galileo, in definitiva più ricca e valida. Se il « DIALOGO - sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano » (che Giorgio Abetti gonfia come una « tra le opere più celebri che esistano al mondo in ogni genere di letteratura ») fosse stato pubblicato con il titolo che era stato previsto da Galileo: « Dialogo sulle maree », non avrebbe tanta fama, quale vessillo della svolta copernicana e moderna della scienza. Certo l'affermazione innovatrice, sotto vari aspetti utilissima, contro errati irrigidimenti tolemaici e aristotelici, vi è sottolineata, ma prevalentemente finalizzata al moto terrestre in relazione alla sua falsa spiegazione delle maree. Nella succitata lettera al discepolo P. Renieri gli dice che « a Padova aveva di continuo osservato e filosofato, indottovi principalmente dall'idea... di salvare coi supposti moti della terra il flusso e riflusso del mare ». Questa era anche l'unica prova diretta che egli dava del copernicanesimo, prova radicalmente sbagliata. Anche secondo Drake « il principale bersaglio del volume non era l'astronomia tolemaica, ma la fisica aristotelica » (« Scientia », p. 274). Anche Ludovico Geymonat, citando Feyrebend, ammette che « esso non può venire considerato un autentico trattato scientifico » e con Alexandre Koyré riconosce che

si tratta di «un'opera più pedagogico-filosofica che non di fisica o di astronomia» («Scientia», p. 276-277).

La comune convinzione che Galileo abbia rappresentato la affermazione della nuova scienza sperimentale e matematica di contro alla astratta scienza filosofica risulta inesatta anche tenendo presente il continuo suo uso del ragionamento deduttivo di rigorosa impronta aristotelica. Tanto che A. V. Akhutin ha potuto giustamente affermare che Galileo «innestò il fragile germoglio della nuova scienza sul robusto albero della tradizione, e la fisica copernicana è permeata dell'intera forza logica dell'aristotelismo»; ed «è stato molto spesso trascurato che Galileo conferma la fisica aristotelica come scienza nel momento in cui ne definisce criticamente le condizioni della sua possibile veridicità, invece che rigettarla come un pregiudizio»; cita pure questa tipica battuta di Salviati nel DIALOGO: «Io senza esperienza sono sicuro che l'effetto seguirà come vi dico perché così è necessario che segua». Deduzione logica dunque, non diretta osservazione. Di fatto, anche per mancanza spesso di strumenti adatti, «gli esperimenti di Galileo sono quasi sempre mentali, intellettuali», il che può spiegare quanto ancora rileva Akhutin che «nonostante l'enorme mole delle sue opere Galileo raggiunge risultati decisamente scarsi» («Scientia», pp. 302-307). Galileo è anche — acriticamente — vittima di ostinazioni riprovevoli, come quando, nel DIALOGO, quanto alla causa delle maree, insiste nel suo errore e ironizza contro Keplero che era nel giusto: «Più mi meraviglio di Keplero che di altri, il quale d'ingegno libero e acuto e che aveva in mano i moti attribuiti alla terra, abbia poi dato orecchio ed assenso a predomini della luna sopra l'acqua ed a proprietà occulte, e simili fanciullezze». Galileo così cadeva nel difetto attribuito a certi peripatetici.

Nel respingere l'«antico» aristotelismo cosmologico, Galileo l'ha poi, purtroppo, sostituito con un confusionario atomismo, mutuato — confusamente — da un'altra non meno «antica» filosofia greca. Contro le «qualità» corporee, sensibili, aristoteliche (colore, sapore, ecc.) Galileo ha opposto, con ben scarso senso critico, puri «minimi», i quali sarebbero costitutivi e diversificatori delle sostanze e delle qualità, soltanto per le diverse «dimensioni quantitative» e «forme geometriche», «triangoli», «cerchi», ecc., così da poter ridurre tutto a quantità e a matematica: senza accorgersi che ogni bene inteso atomismo è conciliabile con le «qualità» aristoteliche, considerandole come conseguenza del dinamismo degli atomi stessi. Quanto alla con-

fusionarietà di questa nozione galileiana dei « minimi » basti ricordare l'indeterminato accavallarsi delle nozioni di « minimo quantitativo » e di « infinitesimo matematico », arrivando quasi alla prospettiva del « punto » non dimensionale, i « realmente indivisibile », con i quali è spiegata la « luce ».

Ecco infatti alcune idee e qualche testo del SAGGIATORE. « La filosofia è scritta in questo grandissimo libro... l'universo.. (bisogna) conoscerne i caratteri... è lingua matematica e i caratteri sono triangoli, cerchi e altre figure geometriche ». Accolta la vecchia ingenua dottrina, formulata per primo da Empedocle (5° s.a.C.), delle quattro radici di tutte le cose, terra, acqua, aria, fuoco, attribuisce ai corpuscoli della « terra » il tatto, a quelli dell'« acqua » il gusto, a quelli « ignei » l'odorato, a quelli dell'« aria » l'udito; e aggiunge: « come ai quattro sensi considerati hanno relazioni i quattro elementi, così credo che per la vista abbia relazione la "luce" ». Ed ecco le precisazioni: « I corpi si vanno continuamente risolvendo in particelle minime... le più gravi scendono in basso... ricevute sopra la parte superiore della lingua... arrecano diversi sapori... secondo le diverse figure di essi e secondo che sono pochi o molti, più o meno veloci; le più leggere salgono in alto... vanno a ferire lo strumento dell'odorato; e sono provvidamente disposti... la lingua distesa sotto per ricevere le incursioni che scendono e i canali del naso accomodati per quelle che salgono ». Genesi della luce: « mentre l'assottigliamento e attrizione resta e si contiene dentro i minimi quanti, il loro moto è temporaneo e la loro operazione calorifica solamente; poi, arrivando all'ultima e altissima risoluzione in atomi realmente indivisibili (punti matematici?) si crea la luce, di moto e diffusione istantanea ». Apriorismi, schemi mentali, non veri dati di osservazione.

* * *

Resta comunque di Galileo l'utilissima apertura e l'incoraggiamento allo studio sperimentale della natura. E, nel quadro delle esperienze effettivamente compiute, emerge il prezioso contributo delle scoperte astronomiche compiute col telescopio da lui perfezionato.

PIER CARLO LANDUCCI

FIGURE E SIMBOLI NEL LINGUAGGIO MISTICO DI TERESA DE AVILA

Le « Moradas del castillo interior »

(parte prima)

Premessa critico-metodologica

I LIMITI E GLI INTENTI DEL LAVORO

Accostarsi all'opera teresiana richiede, prima di tutto, il rispetto del linguaggio, dal punto di vista lessicale e sintattico, in senso sincronico, per l'accertamento dello spessore semantico, da verificare in direzione sintagmatica e paradigmatica. Tale indagine postula a sua volta le concordanze che dovrebbero istituirsi sull'intera categoria del linguaggio dei mistici, in tutta la tradizione e non solo spagnola.

La specifica scrittura teresiana è tutt'altro che facile da analizzarsi (1), soprattutto nella circostanza di una sola opera; mentre occorrerebbe uno spoglio esaustivo, che confrontasse in senso verticale scrittura e generi: il trattato mistico e gli epistolari (vari nelle forme, temi e formule a seconda degli interlocutori), la *Vida*, il *Libro de las fundaciones*, i rendiconti delle visite ai monasteri e alle comunità; ecc. Per ognuna di tali opere è possibile rilevare, anche se può risultare incredibile tanta varietà, il rapporto diverso tra la scrittrice e il fine di *quella* scrittura, che tiene e deve tener conto dell'atteggiamento del-

---

(1) Segnaliamo un contributo fondamentale in cui i problemi singolari dell'*idioletto* teresiano sono affrontati con ampia discussione: VICTOR GARCIA DE LA CONCHA, *El arte literario de S.T.*, Ariel, Barcelona 1978. Per altre indicazioni rinviamo anche a A. SANCHEZ MOGUEL, *El lenguaje de S.T. de J. Estudio comparativo entre sus escritos con los de San Juan de la Cruz y otros clásicos de su época*, M. 1915; R. MENENDEZ PIDAL, *El estilo de S.T.* en *La lengua de C. Colón*, Espasa-Calpe, M. 1942, pp. 147-174 già prima in « Escorial », octubre de 1941; J. FERRER CANALES, *Estilo de S.T.*, en CLAJ, VI, 1963, pp. 205-09. Vogliamo anche ricordare tra i maggiori contributi dell'anno teresiano 1982 l'ampia monografia di GUIDO MANCINI, *Teresa de Avila. La libertà del sublime*, Giardini, Pisa 1982.

l'autrice, le condizioni ambientali, fisiche e fisiologiche in cui Teresa scrive; con tutte le interferenze climatologiche, e di temperie psicologica in cui essa viene a trovarsi di volta in volta.

Soprattutto, va considerato che Teresa inerisce ad una letterarietà *sui generis*, in quanto la sua non nasce come scrittura in proprio ed autonoma, ma, in quanto occasionale, spesso richiesta e persino *provocata* o indotta quasi al limite della forzosità, per ragioni o contingenze pragmatiche quasi sempre documentabili — quando non addirittura denunciate dalla stessa Teresa —. In questo senso si motiva spesso l'urgenza dello stile, le scelte sintattiche con indubbi condizionamenti e le stesse precarietà di scrittura, impossibili o non volute riletture, ecc.

Situazioni disparate e irrimediabili, pause di lavoro e di meditazione, esperienze di ogni genere, avvenimenti improvvisi, persone (destinatari, testimoni, amici, consiglieri, lettori, confessori, amiche, confidenti, ecc.) sono presenti nella scrittura teresiana; così come è continuamente riscontrabile il sistema esistenziale, morale, civile, umano e anche teologico entro il quale Teresa de Ávila è profondamente radicata e che essa stessa fonda nel preciso istante in cui scrive o attua e in cui *tout se tient* con il massimo rigore possibile, senza cedimenti o trasgressioni. Vogliamo dire che la *vida* e la *obra* di Teresa costituiscono un modello unico e compatto, teleologicamente investito, sempre, e di cui Teresa è veramente il centro e il supporto essenziale — almeno a livello terreno, visto che il *supremo garante* è quello che essa chiama « Su Majestad », « Dios », « el Señor », ecc., dal quale tutto proviene e al quale tutto è circolarmente diretto. Abbiamo parlato di *sistema*, naturalmente non in senso speculativo e razionale, bensì in senso speculare, tematico-esistenziale, dell'appello al *divino* e della risposta al *divino* in totale identificazione, che è poi figura della mistica unione al termine del « camino de perfección », attuato in Teresa in tutta la sua pienezza. Sarebbe interessante addentrarsi nell'esplorazione di un così esatto e specialissimo modello di prodigiosa integrazione; anche se, per ovvie ragioni, la qualità dell'esperienza vitale di Teresa, sia pure a livello di scrittura, richiederebbe l'uso e ancor prima la conoscenza di infiniti delicatissimi strumenti, anche psicologici e soprattutto teologici che qui non possono soccorrere. Così fitta di equivoci e di deviazioni è del resto la storia e la esegesi critica dei testi mistici, che basterebbe da sola a trattenere qualunque sortita meno che controllata ed esemplare. Forse si potrebbe, senza eccedere, tirare anche in ballo la « humilitas » teresiana, che è condizione com-

plessa ed inquietante di modulazioni e di soluzioni antropologiche ed esistenziali. La nostra stessa operazione, d'altra parte, ha i suoi precisi limiti e i fondamenti nel suo carattere critico-letterario.

A questo proposito, dobbiamo dire molto francamente qualche parola. Non c'è bisogno di sottolineare le accorte tecniche che dobbiamo usare per non cadere — e speriamo di esserci riusciti! — nel dominio del significato — che pure non diamo noi stessi come scontato e conosciuto (¡ni mucho menos!); e tanto meno vogliamo immetterci tanto tranquillamente in un ambito complesso quale la fenomenologia delle vicende mistico-teologiche. Così pure, non intendiamo operare a livello di labirinti psicologici o al di sotto della coscienza: per questo ribadiamo qui una attuazione in direzione critico-letteraria, al di fuori di schematismi per non dire di pregiudizi storiografici o positivistici di vario segno. Sappiamo, inoltre, che va subito sgombrato il campo di azione di due importanti motivi di fondo: sappiamo bene, e ripetiamo qui, che nella scrittura di Teresa l'integrità e la coerenza del segno sono motivate, indissolubili e insuperabili. La *parola* di Teresa è totale ed esclusiva, sia per la natura stessa di una scrittura motivata *altrove* che non solo nelle ragioni personali della scrittrice (questa sarà una delle tesi che cercheremo di dimostrare); e, inoltre, che la *garanzia* del segno teresiano è da collocarsi per precisa volontà della scrittrice — che pure, intendiamo, non si sottrae come vedremo a nessuna delle sue precise funzioni — in un *quid* ineffabile e inconoscibile per noi, almeno come ipotesi iniziale... Di questo *quid,* che dà ragione, nel fondo, della scrittura, noi parliamo solo in senso indiretto, dedotto o derivato — sulla scorta di Teresa. E poi, non tutte le implicazioni che tale *quid* importa nella scrittura sono definibili e dimostrabili. E noi agiremo ancora una volta con l'aiuto ampio e confortevole di Teresa. Ciò che occorre invece tenere presente è che la nostra impostazione di lavoro parte fiduciosamente sul limite e sul carattere *analogico* di questa particolarissima scrittura. Che noi chiameremo prismatica o in più direzioni attive e passive e obliqua, perché costretta a collocarsi sempre a ragionevole distanza e mai del tutto direttamente di fronte ai propri assunti o argomenti. Noi cercheremo di rimanere *al di qua* dell'analogia, sul versante del *nostro* universo semantico — vorremmo dire con Teresa « en el mundo de acá » — ma anche esistenziale e storico; pur qualche inevitabile travalicamento rendendosi necessario quando non sia consentita integrale asetticità e non partecipazione... Soprattutto, vogliamo concludere, cerche-

remo di restare nell'ambito stretto della scrittura in sé e per sé, i ritmi, le difficoltà, le deviazioni, le pause di vario tipo e carattere funzionale, il farsi stesso di questa scrittura totalmente esibita e *in progress*, contemperando il tempo e le remore dello scrivere così come le accelerazioni o le accensioni con gli affanni autocritici e con la tonalità variata del tempo *reale* della biografia esterna ed interna della scrittrice. Naturalmente, la specificità di una scrittrice *anche santa* è solo un segnale e anche un monito di ulteriore prudenza...

Per concludere, il carattere saggistico e non monografico tecnico-semantico di questo lavoro ci esime da una bibliografia dettagliata, per la quale rinviamo ai vari ben noti repertori; qui ci limitiamo a semplici segnalazioni funzionali.

Parte prima

LE FUNZIONI ESTERNE

1. *I datori del « mandato »*

Nella premessa al testo delle *Moradas* (2) si dice che Teresa rammentava spesso, nelle sue conversazioni con il Padre Gracián, vari passi della *Vida*, che dal 1575 era stata richiesta e ottenuta in deposito dalla Inquisizione. L'impossibilità di leggere il testo direttamente indusse il Gracián a convincere la Santa affinché scrivesse un altro libro, anche attingendo alla memoria. E Teresa, « consultado luego el confesor, D. Alonso Velázquez, comenzó escribir el día 2 de junio [1577], fiesta de la Santísima Trinidad » (3). Nel *Prólogo* alle *Moradas* (1, 364) (4) l'autrice inizia subito con una dichiarazione netta sulla pro-

---

(2) Il testo sul quale lavoriamo è: S.T. DE J., *Obras completas, Edición manual, Transcr., introd., y notas de* EFREN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. y OTGER STEGGINK, O. Carm., Biblioteca de Autores Cristianos, M. 1979[6]. Alcuni aspetti di questo saggio sono già stati oggetto di una nostra comunicazione al Convegno tenutosi presso l'Università di Messina nei giorni 25-27 novembre 1982 con il titolo *Note sulla scrittura teresiana con particolare riferimento alle modulazioni della metafora mistica nelle « Moradas del Castillo interior »* (in attesa degli « Atti »). La premessa a p. 363 delle *O.c.*

(3) *Ibidem*, p. 363.

(4) Diamo le citazioni nel seguente modo: indichiamo con numero romano la *morada*, il primo numero arabo significa il capitolo, il secondo il paragrafo, il terzo la pagina.

pria idiosincrasia alla scrittura che la affligge in concomitanza con il mandato della « obediencia »:

> Pocas cosas que me ha mandado la obediencia se me han hecho tan dificultosas como escrivir ahora cosas de oración. (5)

L'impulso a scrivere, quindi, non solo non è spontaneo, almeno nell'*hic et nunc*, anzi, il momento, a causa di diversi disagi che esamineremo a suo tempo, è tutt'altro che propizio, visto che a stento (« con pena ») Teresa può dedicare istanti a scritture obbligate da situazioni contingenti (« aun los negocios forzosos »). Si può anche aggiungere che altre parti della *obra* teresiana sono una risposta ad un preciso mandato (« otras cosas que me han mandado escribir » - *Prólogo*, 2, 364). E qui emerge un primo dato importante: l'opera non è stata nemmeno commissionata, ma decisamente imposta. Scompaiono per il momento le persone materiali nell'astratto termine della « obediencia » — il che non impedisce la precisa denuncia della difficoltà e di inadeguatezza fisica, spirituale e anche tecnica: tutti i limiti che Teresa ritiene oggettivi. La « obediencia » rivela un mandato morale che impegna la scrittrice sul piano della coscienza ma, nello stesso tempo, si pone come funzione attiva, anzi come benefica energia operativa in grado di agire sulla « voluntad », che è scatto e riscatto di « buena gana » sull'opposizione sofferta del « natural »:

> Mas entendiendo que la fuerza de la obediencia suele allanar cosas que parecen imposibles, la voluntad se determina hacerlo muy de buena gana, aunque el natural parece que se aflige mucho (6) (*Prólogo*, 1, 364).

Molto finemente, come sempre, Teresa delinea qui la scena interiore che presiede alla decisione di scrivere, in tutta la sua traiettoria interna, e intanto trasferita su un piano conflittuale-attivo di entità astratte nella loro libera risoluzione. Non compaiono, ripetiamo, qui persone fisiche, che avrebbero in un certo senso attualizzato e storicizzato il processo e la dinamica della

---

(5) « Poche, fra le cose ordinatemi dall'obbedienza, mi sono state così difficili, come quella di scrivere, ora, qualcosa sull'orazione ». (Avvertiamo che la traduzione è sempre nostra ed è puramente funzionale alla comprensione del testo, senza altra pretesa che quella dell'aderenza all'originale).

(6) « Ma, comprendendo bene che la forza dell'obbedienza è solita rendere piane le cose che sembrano impossibili, la volontà si determina a farlo molto volentieri, sebbene avverta che il mio essere è assai in difficoltà ».

« voluntad »: probabilmente, l'operazione affidata a Teresa, se fosse da essa stata discussa, non avrebbe prodotto l'opera. Ogni fatto di *cronaca* antecedente è scomparso, anche se, in fondo, Teresa non si sottrae né ad una notizia sintetica e allusiva ai suoi personali travagli fisici e spirituali né ad una rapida annotazione ad una fitta *agenda* di attività e di « ocupaciones de muchas maneras » (7). Vogliamo dire che Teresa sembra distinguere due piani di presenza e di incidenza, nella e sulla scrittura, del tempo e del reale quotidiano: l'« ahora » è preciso riferimento, i « tres meses » del « ruido y flaqueza tan grande » (8) della « cabeza », ecc. significano partecipazione fisica completa al « trabajo », intesa la vita come totale servizio e persino la malattia come facente parte di quello stesso servizio: non solo la *Vida* e l'epistolario, quindi, sono impregnati di questo dato *fisico*, di questo essere dentro la *Obra* (scritta e non!) con tutta la persona.

Vedremo in apposito settore i vari piani unificati e centralizzati dell'io teresiano, donna e scrittrice, dottore della Chiesa (oggi) e riformatrice dell'Ordine carmelitano. Fin da ora, però, ci preme mettere in evidenza questo elemento di consistenza persino materica, umanissimo di sostanza che si muove dentro la scrittura teresiana. Si aggiunga, poi, l'elemento di densificazione che quel difficile stato fisico opera sulla trattazione, proprio nel suo essere la trascrizione contemporanea, simultanea integrale e immediata di una « experiencia » diretta e in prima persona. E questo, ancora una volta, va inteso sul piano di una scrittura esibita sempre e comunque, fino a escludere qualunque *sospetto* di poetica, di intenzionalità sistematica. La scrittura è ugualmente vita, prova certa e invalicabile della verità di sé e di ciò che riferisce, trasmette, insegna, perché è attuazione di se stessa. Di questo parleremo a suo tempo; per ora ci limitiamo a osservare, come abbiamo detto, l'elevazione del quotidiano (la richiesta o il consiglio o l'ordine di scrivere) a categoria astratta e morale in interrelazione concatenata con altre facoltà dell'anima di Teresa. Da un lato l'*intelletto*, che riflette sulla situazione di oggettiva difficoltà (« entendiendo ») e propone un rimedio basato sulla consuetudine (« suele allanar cosas »); tale operazione del pensiero, dunque, richiama altre esperienze o cose note per esperienza altrui. A questo punto, si deve perciò osservare il duplice movimento connesso alla

(7) « ogni sorta di occupazioni ».

(8) « intontimento e debolezza grandissima ».

parola « obediencia »: da una parte essa esclude e insieme comprende i datori del mandato (i *mandanti*) della scrittura, che sono però superati nella fase successiva, dall'ordine impartito all'ordine ricevuto che diventa, appunto, obbedienza. Ripetiamo ancora una volta che tale entità astratta-concreta si pone *tout court* come l'unica interlocutrice della scrittrice, e una interlocutrice indiscussa che non ammette repliche (almeno nella risposta pronta di Teresa!). Una volta che l'ordine è stato dato esso perde le caratteristiche proprie di « voluntas » esterna e determinante, per diventare « interna » e soggettiva, acquisita e accettata in una prassi già sistemata e scontata (« otras cosas que me han mandado escribir » - 9). In quello stesso istante, l'intelletto soccorre con la memoria di una qualità *attiva* di quello stesso atteggiamento passivo che è l'obbedienza (ma solo apparentemente è passivo!); e quindi essa diviene una « fuerza » di per se stessa positiva e capace di integrare ciò che costituisce la debolezza e l'insufficienza personale, permanente o momentanea, di chi obbedisce. (Non è chi non veda, crediamo, come già fin da ora inizi la didattica edificatrice di Teresa). Un altro aspetto importante di questa « fuerza » — che è risposta etica motivata dall'intelletto e dalla memoria — è che essa si oppone ad una valutazione di fatti e di situazioni. L'intelletto e la memoria contrastano e negano la considerazione delle « cosas [...] imposibles », che infatti solo « parecen », cioè sono tali in apparenza. Tutto questo esatto meccanismo di logica e di verità effettuale, oggettivato dall'intelletto di contro alla fenomenicità degli eventi, provoca una conseguente scelta della *voluntad*, che, precisamente, dà corpo all'obbedienza come ossequio razionale e non automatico; ma, soprattutto, come eccipiente sostanziale di essa volontà. Il giuoco è sottile e molto complesso, perché non deve consentire la rischiosa considerazione che la volontà di Teresa ne condizioni l'obbedienza. Tutta una discussione sulle proposte o sugli ordini non darebbe alla obbedienza stessa il suo carattere di priorità e immediatezza, che ne fanno una *virtud* degna di merito. In realtà, Teresa descrive il processo a posteriori: l'obbedienza è certamente immediata, così come immediata è la funzione dell'intelletto e della memoria in uno scambio di moti interni di reciproca promozione e integrazione. Il fatto importante, però, rimane quell'indugio minimo, infinitesimale, che consenta alla volontà di agire nella sua risposta all'appello: « la voluntad se determina de buena gana ». E' un istante di compiacenza, di auto-

(9) « altre cose che mi hanno ordinato di scrivere ».

coscienza sul piano dell'impulso interno che rende attivo, come abbiamo detto, l'atteggiamento apparentemente irriflesso e passivo che è l'obbedienza. La complessità di questa catena etico-mentale rende bene l'idea della profonda speculatività della scrittura teresiana, fedelissima lettura di sé e di tutte le tappe spirituali di un azionismo motivato e consequenziale con se stesso. Si aggiunga, poi, la completezza di quel ricorso al « natural », che è il corpo stesso, l'indole fisica contrassegnata da una prassi di dolori e di sofferenze incredibili, con la pessima salute e la malattia variata e permanente come fattore importante e da non lasciare sotto silenzio. Qui si coglie una volta di più la strettezza del nesso mente-corpo-anima di Teresa in tutto il suo essere e in tutto il suo agire, ma anche l'onestà e l'equilibrio intellettuale della scrittrice che, mentre *riferisce* esattamente e nei dettagli il proprio stato, pone in evidenza non solo e non tanto un condizionamento corporeo, quanto uno dei fondamenti principali della autenticità della sua esperienza e della sua scrittura.

Esamineremo il *Prólogo* assai particolareggiatamente e nelle sue componenti in ordine alle funzioni della scrittrice, alla presenza di Dio nella scrittura, ai limiti e agli scopi dell'opera, ecc. nonché in base alle ragioni delle destinatarie. Qui ci preme subito rilevare come la intenzionalità dei « datori del mandato » sia, almeno in un primo aspetto e provvisoriamente, messa da parte, per consentire a Teresa di collocarsi nel suo quadro più proprio, che è quello della sua solitudine con Dio (10). E la scrittura ne viene così inscritta — e non solo quella, ma vita e opera insieme — in un contesto etico che coinvolge e invera i caratteri della psiche e dell'intelletto. Una prova di questo nelle ultime righe del paragrafo 2:

> [...] por obediencia quedaré con ganancia, aunque de lo que dijere no se saque ningún provecho: (11)

tra « provecho » derivato dalla lettura e la « ganancia » derivata e connaturata alla scrittura stessa come « obediencia » prevale la seconda, come compenso automatico e assicurato nel momento stesso che la « *obediencia*-scrittura » avviene. Essa è già

---

(10) Avvertiamo che intendiamo considerare le parole « Dio », « anima », ecc. nell'accezione specifica personale e storica di Teresa, senza accertarne lo spessore, il valore e la rilevanza semantica.

(11) « per obbedienza mi troverò ad averne avuto del vantaggio, anche se da quello che sto per dire non derivi nessun profitto ».

un esito, un « provecho » di per se stessa, perché risultato del sacrificio fisico e spirituale della scrittrice, davvero suo malgrado, con tutti i limiti che essa enuncia e che noi esamineremo più avanti.

Nella formula che storicizza l'evento e il compimento della « obediencia » (par. 3, 364) non è solo la precostituzione della *autentica* che appoggia il testo nella sua *veritas* attualizzante nello spazio e nel tempo, ma anche il solenne impegno assunto consapevolmente da Teresa. E tale impegno avviene sotto il vincolo di sottomissione ai mandanti della scrittura:

> [...] sujetándome en todo lo que dijere a el parecer de quien me lo manda escrivir, que son personas de grandes letras (3, 364) (11 bis).

Già nel momento che precede la scrittura (« lo que dijere »), pur essa con tutta la vaghezza e la libertà che è contenuta nel sintagma « cosas de oración », Teresa comunque tiene a mettere in evidenza quella sottomissione a chi le ha ordinato di scrivere. La libertà, poi, della scrittura è totalmente salvaguardata, non essendo la materia preordinata in schemi o impostazioni strutturali ma assolutamente *in progress*, sull'unica figurazione basilare del « camino » verso il « castillo del alma », che è il vincolo tematico fondamentale sul vettore della « oración ». E' del pari da sottolineare, tuttavia, che Teresa, appunto ancora prima di pensare a quella materia, o di ordinarla e organizzarla, stabilisce un punto fermo che è di verifica all'approdo, cioè l'ipotesi critica affidata a « quien me manda escrivir », una volta di più anonimo e non svelato nella vaghezza di una designazione collettiva (« que son personas — ben note alla scrittrice — de grandes letras » — l'indicazione più importante e definitiva per Teresa, essendo la *cultura*, la dottrina dei « letrados », il più valido dei punti di riferimento). All'incidenza delle « letras » nell'opera dedicheremo un apposito capitolo. Ma fin da ora « quien me manda escrivir » assume i connotati precisi della nucleare *voluntas* che è al centro dell'opera, le dà origine e significato. L'autorevolezza della funzione critica e di controllo è confermata dall'esclusività del « parecer ». Non è qui solo l'umiltà di Teresa e l'autodefinizione del proprio negativo o incapacità o difficoltà che la inducono a parlare così; né è solo

(11 bis) « sottomettendomi per tutto quello che sto per dire al parere di chi mi ordina di scriverlo, che sono persone di grande cultura ».

formula debita e consuetudinaria come la seguente (*vedi* par. 4, 364) di sottomissione alla Chiesa e alla volontà di Dio. La richiesta implicita del « parecer » e l'indicazione delle « grandes letras» costituiscono due importanti supporti che Teresa terrà presenti lungo tutta l'opera. I mandanti della scrittura devono esercitare una funzione di verifica attenta sulla base della loro dottrina, una critica attenta e dotta, dunque, di un'opera che, come si vedrà, sarà tutta fondata sull'*esperienza* diretta dell'autrice, in ogni istante confermata dall'*esperienza* delle destinatarie. Si aggiunga, d'altra parte, che in questa stessa opera ancora la cultura compirà il mandato di fornire alla scrittrice i modi, i simboli e le figure utili all'*intendere* dell'opera stessa. Forse proprio perché l'opera sarà così segnata da due contrastanti forze — la singolarissima e privata, diremmo, esperienza individuale e l'espressione derivata dalla cultura più collettiva quale quella contenuta a livello di immagini nella Sacra Scrittura — Teresa richiede l'intervento equilibratore di un giudice esterno, in qualche modo oggettivo e al di sopra delle parti, per garantire la diretta corrispondenza, e per riconoscere ufficialmente la *verità* della testimonianza. La scrittura mistica, se così si può dire, è assolutamente individuale perché fondata su un processo individuale che attraversa la persona ed è con essa in strettissimo rapporto, almeno fino al punto della ineffabilità, man mano che l'anima procede nel suo viaggio verso il centro di se stessa — che è Dio — con consumazione della parola umana sostituita dal Verbo nella sua totale e misteriosa essenzialità e misura. Si tratta di un sistema chiuso *autour de soi même* e sull'asse del divino: e Teresa offre spazio alle « personas de grandes letras », di cui ancora noi non sappiamo altra competenza che quella del « mandar » nei confronti della scrittrice. Ma la contraddizione è solo apparente e non sarà compromessa dalle difficoltà che l'autrice troverà proprio nei « confesores » e « letrados » ai quali — con mille incredibili sofferenze e dubbi — affidava il perenne dialogo della propria esperienza. Qui si tratta senz'altro di persone di conosciuta dottrina e cultura certa — Teresa, nell'opera, tratteggia un'ampia e variata tipologia dei « letrados »; d'altra parte essa non esclude mai, anzi sembra accentuare l'esigenza di verifica di quella esperienza così come della scrittura, una verifica ansiosa e drammatica, che non solo discerna possibilmente l'umano dal divino ma, soprattutto, il reale autentico della *pars Domini* contro le allucinazioni, le contraffazioni e le deviazioni tentate dal demonio.

L'intervento dei critici avviene non solo in direzione di una

valutazione della bontà ed efficacia del prodotto ordinato alla scrittrice, ma anche come criterio oggettivo e rassicurante dell'autenticità della scrittura — e ancora più dell'esperienza che ne è il nucleo. Non il buon senso ma la dottrina, le « letras » — ove ci sia o meno l'esperienza personale — offrono a Teresa quel fondamento di certezza (sulla parola di Dio) che si oppone alle inquietudini, dubbi, contrasti e difficoltà incontrate lungo il percorso. Intendiamoci, né Teresa si rifiuta o rinuncia al proprio « saber », « creer » a favore di quel continuo « me parece », « tengo por mí », ecc. che punteggiano la sua trattazione. Vedremo bene i limiti del « saber », ecc. ben più raro del frequentissimo « me parece », fino alla proclamata incapacità o impossibilità di certezza propria; ma non possiamo non notare che agli stessi critici autorevoli è richiesto un « parecer » pur vincolante e preciso. Teresa non rifiuta le opinioni, le discute, le vaglia, le accetta o respinge, ribadisce la sua parola o la mette accanto o a confronto con quella delle persone più dotte o più capaci di lei...; ma, insomma, allinea la propria totalità di donna e di scrittrice alla misura altrui quando sia autorevole conferma o anche opposizione nell'unica direzione della *veritas*. Non « malicia » ma « ignorancia » potrà inficiare la bontà e l'ortodossia del dettato; ma la sottomissione al critico, alla Chiesa e a Dio garantisce a Teresa la compattezza della sua opera-esperienza, là dove i suoi limiti riconosciuti le impediscono la pienezza dell'« entender » e del « dar a entender ».

In realtà, il mandato di scrittura è ampiamente circostanziato, pur senza mai rivelarsi nessun nome celato nella perifrasi (« quien me mandó escrivir »). Il mandato è limitato quanto alle destinatarie (« estas monjas de estos monesterios de nuestra Señora del Carmen » - par. 5, 364) (12) e proviene da una necessità precisa ed interna all'Ordine; è focalizzato su un punto chiave della Riforma carmelitana (la « oración ») e su « dudas » in proposito da « declarar ». Quindi, il mandato stesso è rinserrato entro un discorso esatto di glosse, esegesi ed ermeneutica sulla via pratica della formazione e della vita spirituale. Che per Teresa sono il nodo centrale della comunità monastica. Ma la intenzione del mandante, quanto all'oggetto dell'esposizione, nasce da una serie di ragioni altrettanto precise ed interne non solo all'Ordine, bensì nell'ambito del rapporto strettissimo che vincola Teresa alle sue monache. E' il codice medesimo con il quale s'intendono Teresa e le suore, un codice linguistico che, evidentemente, attinge alla comune psicologia

(12) « Queste monache di questi monasteri di Nostra Signora del Carmelo ».

femminile e ne plasma il linguaggio (« mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras », par. 5, 364) (13) in uno spazio linguistico chiuso. S'intenderà, quindi, il motivo per cui la comunicazione di Teresa fa perno sulla sua femminilità; naturalmente, anche in senso *negativo*, per così dire, se la sottostante cultura dei « letrados » possa in qualche modo rendere implicita una pertinenza linguistica e tematica specifiche delle donne e delle monache. Teresa, del resto, molto frequentemente ricorre ad osservazioni o a riferimenti diretti alla propria o all'altrui condizione e tipologia femminile. Noi ci limitiamo, in base ai suggerimenti del testo, a prenderne atto, senza inferire, per il momento, nessun carattere esclusivo e limitante. Ed anche questa specificità, comunque, contribuisce a dare all'opera una intima coerenza, come di qualcosa che si rivolge ad un pubblico precisamente delimitato, una comunità nota e riconosciutasi attorno a dei valori concreti: l'appartenenza all'Ordine, l'elemento femminile e il rapporto affettivo con Teresa (« con el amor que me tienen les haría más al caso lo que yo les dijere » - 5, 364) (14) che assicura la sintonia nella ricezione.

A questo punto non è difficile tracciare il modello, diciamo preventivo, quasi il calco, a cui si deve conformare l'opera teresiana: individuato il pubblico, già nota e individuata la scrittrice, la scrittura deve risultare in *quel* certo modo che ci si aspetta e si desidera. Ove ciò avvenga, otteniamo la piena aderenza a necessità, fini, possibilità di ricezione e quindi totale adeguatezza ai compiti e ai moduli sui quali la trattazione risulta in un certo senso essere programmata. Di questo sono convinti sia il datore del mandato sia Teresa: « tiene entendido por esta causa será de alguna importancia si se acierta a decir alguna cosa, y, por esto iré hablando con ellas en lo que escriviré » (5, 364) (15). Ne viene per conseguenza anche il ritrovamento dei termini di conduzione della scrittura stessa, cioè in dialogo con le destinatarie — *quelle* destinatarie —, e, implicitamente, sarà dato giusto rilievo ai modi con cui possano intervenire anch'esse nell'opera. Una scrittura *parlata*, dunque, nello stesso momento in cui è scritta: e qui, proprio in questo carattere per così dire itinerante, si precisa ancora meglio il

(13) « le donne intendono reciprocamente meglio il loro linguaggio ».

(14) « con l'affetto che hanno per me, sarebbe per loro più conveniente quello che io potessi dire loro ».

(15) « resta inteso, per questa ragione, che avrà grande importanza — se riuscirò a dirlo — che io dica qualche cosa; e, per questo, andrò parlando con loro in quello che andrò scrivendo ».

significato di *work in progress* che avrà quest'opera teresiana, in quanto essa nascerà simultaneamente alla sua stessa natura verbale; dove la *scrittura* e la *parola* avverranno nello stesso istante dello scambio con la presenza effettiva delle monache che rendono possibile e, con la scrittrice, attuano la scrittura stessa. E sarà a questo proposito assai interessante cogliere i modi e i termini del dialogo, l'ascolto da parte di Teresa delle voci delle « hijas » e delle « hermanas », la funzione critica ad esse attribuita, la loro incidenza sui temi sullo sviluppo e anche sui tempi interni della scrittura. Come se davvero le piccole monache potessero interloquire ed interferire nelle soste e nelle movenze del ragionamento, provocassero e richiedessero spiegazioni, osservazioni, e persino fossero in grado di partecipare a scelte, motivazioni, qualità e funzione delle figure. Tutto questo, come vedremo, non è contraddetto da alcuna affermazione fatta precedentemente da Teresa (par. 2, 364) sul carattere di novità o meno di quest'opera rispetto alla sua produzione già nota e sui limiti della scrittrice, nonché sulla presenza a vari livelli di Dio stesso nella scrittura. Occorre, semmai, rilevare una volta di più il totale distacco di Teresa nei confronti delle sue opere e la vera « obediencia » nei confronti della intenzionalità dei mandanti.

Abbiamo già visto che costoro sono determinanti e definitivi in diversi momenti dell'opera e, alla fine, nell'offerta garanzia di certezza e di validità del lavoro; e Teresa è fedele nel rispetto di quella presenza e di quella funzione: senza il mandante l'opera non ci sarebbe mai stata. Quindi il mandante è l'opera nella stringente necessità dei fini e nella esatta indicazione del pubblico destinato a riceverla. A questo punto, crediamo, si possono mettere in rilievo i movimenti costitutivi dell'opera, proprio attraverso l'intervento centralizzante dei datori del mandato: la « necesidad » delle suore provoca la richiesta del mandante; questi diventa intermediario rispetto a Teresa; essa conferma la propria obbedienza — cioè compie tra resipiscenza iniziale e volontà un atto etico e religioso — completando la dinamica delle convergenze. Al di fuori di questa perfetta integrazione delle forze attive non può trovare posto nessuna divagazione o divergenza, ampliamento o alternativa. Se il modello è *giusto* — la sua certezza avviene precisamente nel momento dell'« acierto » del « decir alguna cosa » rispetto al « declarar alguna duda » — (16) l'opera-*obediencia* avrebbe la sua

(16) « esito felice, bersaglio centrato »; « dire qualche cosa »; « spiegare, sciogliere qualche dubbio ».

ragion d'essere totalmente dimostrata; anche se, in definitiva, l'opera non fosse altro che ripetizione o conservazione di altre scritte in passato (« que me holgaría de atinar a algunas cosas que decían estavan bien dichas, por si se huvieren perdido » - 2, 364) (17): per Teresa, infatti, la scrittura è un « acierto » (« esito felice », « buona riuscita »), noi diremmo un bersaglio centrato, un destino maturato positivamente contro ogni probabilità certa. Del resto è lì proprio il giudizio implicito di lettori e critici a confermarlo (« decían »); e poi il fine stesso del lavoro risulta abbastanza relativo e approssimato (« algunas cosas »), o piuttosto è l'indice della estrema consapevolezza di Teresa che, solo in senso analogico, e solo in modo, appunto, approssimativo, può « decir » *qualche cosa* rispetto alla difficoltà del tema e alle proprie forze.

In questo ambito autosufficiente ed esatto di tenuta interna di tutti i parametri, l'ipotesi di altri destinatari è capace di sconcertare, se non di squilibrare il modello appena delineato. Anche di questo Teresa è consapevole ed essa avverte chiaramente il carattere di eccezionalità — anche a questo proposito è richiesta l'influenza di Dio, la sua partecipazione: « Y porque parece desatino pensar que puede hacer al caso a otras personas, harta merced me hará nuestro Señor si a alguna de ellas se aprovechare para alabarle algún poquito más » (5, 364) (18). Il profitto spirituale non è lo stesso delle elette monache carmelitane — la guida al « camino » e l'approdo mistico — ma è ai fini della « alabanza » di Dio secondo il proprio grado spirituale e secondo un termine di valutazione che a ciascuno è dato di riconoscere secondo i propri diversi criteri e necessità (« algún poquito más »). Il diminutivo è perciò integrabile in senso soggettivo. Il rapporto con le destinatarie, come vedremo, è estremamente delicato; anzi, può mettere persino a repentaglio la credibilità stessa che l'autrice ha di sé e proprio verso quelle consorelle alle quali deve insegnare, ma dalle quali ritiene di poter avere insegnamenti. E' la scrittura stessa che viene messa in gioco — e noi trattiamo anche qui, subito, di questi problemi, perché, per il fatto che sono esposti o accennati nel *Prólogo*, costituiscono la prima importante risposta di « obediencia » al mandato —. Prima ancora della scrittura è

(17) « perché mi farebbe molto piacere centrare alcune cose che dicevano che avevo esposto bene, in caso che fossero state smarrite ».

(18) « E siccome sembra follia pensare che può essere di utilità ad altre persone, grazia grande mi farà nostro Signore se fosse utile a qualcuna di esse per lodarlo un pochino di più ».

messa in chiaro la competenza stessa della scrittrice, per la possibile sfasatura tra la verità e il compito dello scrivere che dovrebbe avere in asse quella che Teresa giudica la verità della scrittrice stessa. La crisi non è solo morale, perché investe la effettualità dei ruoli: « que no puedo decir esto [i limiti della propria santità e l'aiuto di Dio per compiere il desiderio delle monache] sin lágrimas y gran confusión de ver que escriva yo cosas para las que me pueden enseñar a mí » (III, 1, 3, 376). La ritorsione sulla competenza magisteriale della scrittura e sulla adeguata misura della scrittrice nel compimento delle attese di mandanti e lettrici non riguarda tanto il coefficiente di giusta umiltà — Teresa ha sempre acutissimo senso del limite e agisce con estremo realismo di sincerità autocritica, nonché esatta consapevolezza della sua qualità e quantità di persona e di scrittrice, come anche degli obblighi dell'opera — quanto, appunto, la consapevolezza integrale che Teresa ha nei confronti del modello da noi delineato e che comprende la risposta a chi ha ordinato la scrittura, la natura e i fini del lavoro, i mezzi dell'autrice e la particolarità dell'argomento. Nel momento in cui Teresa si assume il carico della piena accettazione è chiaro che ogni valenza ne viene saturata, almeno come punto di vista iniziale, quando la scrittura prende le mosse.

Ma, per ritornare allo spunto da cui siamo partiti, cioè funzioni e aspetti della presenza dei mandanti — è chiaro, però, ripetiamo, che essi hanno validità solo insieme con gli altri parametri — dobbiamo dire che la loro volontà ha immediatamente il valore di stimolo dialettico nei confronti di quella della scrittrice. E questo ha ancora più valore se pensiamo alla fatica penosa, alle resipiscenze, ai limiti fisici di Teresa (« ¡recia obidiencia ha sido! ») (19). E, d'altra parte, la risposta è piena e senza più reticenze: al rigore esclusivo del mandato si risponde da Teresa con pari rigore; anche se quel mandato si concretizza non solo nella imposizione di scrivere ma si addentra nella stessa necessità della materia. Solo un paio di volte Teresa previene una obbiezione sulla possibilità e opportunità o meno di trattare questo o quell'aspetto della dottrina: in III, 2, 11, 380 quanto al trattare delle « mercedes interiores » (i « gustos » o « contentos » o « deleites » e la questione se siano più importanti questi o l'amore a Dio e l'operare « con justicia y verdad »).

---

(19) « non posso dire queste cose senza molte lacrime e grande imbarazzo nel vedere che sto scrivendo cose che esse potrebbero insegnare a me »; « che dura obbedienza è stata! ».

Ebbene, anche qui Teresa, pur senza sottrarsi né all'obbiezione — che pure cerca di razionalizzare e prevenire rinviando all'esperienza o alle letture formative come uniche alternative che renderebbero inutile la sua esposizione — né al suo compito di esecuzione, ma nemmeno alla necessità di rendere conto dei modi e della pertinenza della scrittura, nonché al proprio ufficio di maestra, consigliera autorevole, ecc. viene semmai a riconfermare e a dare autorità a tutti i ruoli così come alla propria opera. E in primo grado alla volontà dei mandanti:

> Yo no lo sé, pregúntese a quien me lo manda escrivir, que yo no soy obligada a disputar con los superiores, sino a obedecer, ni sería bien hecho. (20)

L'obbedienza è un fatto disciplinare ed etico ed assicura e ratifica autorità, ruolo e necessità dei « superiores » anche nei confronti delle lettrici stesse: non rinuncino, naturalmente, alla loro discussione, ma trovino naturale la volontà dei mandanti. La qual cosa conferma l'attuazione del modello piramidale che avviene per mediazione della autrice: mandanti-opera-lettrici su un piano di totale perenne convergenza in chiara unità interiore. Questo è estremamente importante, perché ristabilisce attorno alla esecuzione e fruizione dell'opera la pienezza dell'atteggiamento di tutti coloro che vi hanno a che fare. E Teresa è maestra obbediente ai suoi propri maestri.

2. *Le destinatarie*

Abbiamo già visto che il pubblico previsto dell'opera consiste nelle suore di Teresa (« estas monjas de estos monesterios de nuestra Señora del Carmen » - *Prólogo*, 5, 364) (21); anche se « otras personas » possono non essere escluse dal modello. Lungo il corso dell'opera, Teresa, come detto nel *Prólogo* (5, 364) andrà « hablando con ellas », in continuo rapporto, richieste di intervento spirituale (*Epílogo*, 24, 450), invito a riflettere e a considerare particolari aspetti o la giusta lettura di quanto va esponendo. In fondo, si può dire davvero che l'opera è *parlata* più che scritta; ed il dialogo intenso che Teresa sa costrui-

(20) « Io non lo so, lo si chieda a chi mi ordina di scrivere, perché io non sono obbligata a discutere con i superiori, ma a obbedire, e nemmeno sarebbe una cosa buona [il discutere] ».

(21) Vedi nota 12.

re, è tale precisamente e non un monologo, perché la presenza delle « hijas » punteggia continuamente il discorso, quasi interrompendo la parola della scrittrice, nei suoi momenti di maggiore tensione o difficoltà o incertezze di vario genere. Teresa era abituata al dialogo con infiniti diversissimi interlocutori — come è provato dai densissimi epistolari, dal tono dei medesimi sulle questioni più minute personali e non. Anche nella vita quotidiana, in viaggio, negli incontri dentro e fuori del monastero, nei momenti di visita dei confessori e maestri, ecc. Teresa parlava lungamente e di tutto e con tutti della sua esperienza. Quasi attuando in ogni istante una prassi didattica e di comunicazione a cui il mistico non si sottrae e anzi alla quale pare predestinato; forse per compensare la prassi del silenzio interiore e la solitudine del colloquio con il divino. In questo stesso senso, ripetiamo, le *Moradas* sono un'opera *parlata*, detta, enunciata, discussa, ragionata, giustificata totalmente e tutta offerta a chi voglia avvicinarlesi, non solo testimonianza di una esperienza, racconto, meditazione, preghiera. Per questo le destinatarie sono immediatamente messe in contatto con l'opera nella sua progressiva costruzione, invitate all'obbiezione, alla discussione, al controllo e al confronto con tutte le occasioni e verità possibili, dalla lettura e meditazione di testi sacri o libri edificanti, ecc. al dialogo con i confessori o con le consorelle o con le superiore; dalla osservazione diretta di casi, eventi, tipologie, ecc. all'acquisizione di prove, esempi, manifestazioni spirituali di ogni genere da verificare sulla personale esperienza. La scrittura non è mai apodittica ma dimostrativa e, soprattutto, Teresa invita le lettrici a confrontarsi con lei, a partecipare con le proprie ansie, i dubbi, le conoscenze, le osservazioni dirette della realtà, le traversie dell'anima all'incontro con ogni genere di riflessioni, ammonimenti, consigli operativi, norme, proposte, avvisi, pronunciamenti di dottrina, ecc. L'opera, quindi, non termina nella scrittura ma, anzi, questa stessa è attuata in una continua specularità interna. Del resto, le suore non sono solo interlocutrici, ma allieve, colleghe, compagne di vita, occasioni di esperienza, ecc. Naturalmente, senza che Teresa venga mai meno alla sua funzione centralizzante di attrice e portatrice delle istanze, delle sollecitazioni e della dialettica interna dell'opera: noi la vedremo in prima persona nelle diverse posizioni che essa si va attribuendo. Questo fa delle *Moradas* — ma di tutte le altre opere di Teresa altresì — una opera incredibilmente attiva e complessa, fittamente articolata, ricca di sospensioni, divagazioni, interruzioni del discorso, come pause di viaggio, soste lungo l'itinerario e la meditazione, tra

enunciati e reticenze, difficoltà diverse, dimenticanze, crisi fisiche e spirituali, aperte definizioni o dissertazioni, racconti ed esemplificazioni, riferite testimonianze, precetti, invocazioni, commenti, anticipazioni, domande, ecc.

Tutta l'opera, come abbiamo detto più volte, è continuamente rivolta alle « hijas » o alle « hermanas » e sarebbe impossibile, quindi, esaurire momento per momento tutte le presenze e le chiamate a partecipare: ci limitiamo, pertanto, agli interventi impliciti, alle obbiezioni prevenute e comunque discusse, alle manifestazioni critiche presunte quanto alla trattazione e organizzazione del materiale, piuttosto che in merito a questo o a quell'aspetto della dottrina. Ciò consente alla scrittrice di offrire un supplemento di didattica, che si sovrappone alla dottrina esposta per aiutarne la comprensione, come sottolineatura ed esegesi del contenuto tematico proposto.

In I, 1, 3, 365 Teresa interviene sull'ipotesi di « comparación » offerta alle lettrici:

> Es menester que vais advertidas a esta comparación; quizá será Dios servido pueda por ella daros algo a entender de las mercedes que es Dios servido hacer a las almas y las diferencias que hay en ellas, hasta donde yo huviere entendido que es posible. (22)

Qui si costruisce un modello (*Dios*-la scrittrice-le destinatarie), in cui, attorno alla scrittura dove Dio fornisce *probabilmente* la « comparación », si realizza in piccolo la sintesi di tutta l'opera e, soprattutto, si precisa il tono della presenza delle lettrici. Esse devono fare attenzione alla « comparación » e avvicinarlesi con consapevolezza; e intanto Dio offre il momento centrale, il contenuto (« mercedes » e « diferencias ») e anche la forma (la stessa « comparación »). Questo schema circolare, che parte da Dio e a Dio arriva — come sostanza, forma e *verba* — si sostiene, come abbiamo visto, sulla precarietà del possibile: « quizá », « pueda », « algo », « hasta donde yo huviere entendido que es posible»; si tratta di una eventualità di pienezza che potrebbe anche derivare dalla perfetta conformità di tutti alle condizioni richieste a ciascuno. Un modello condizionato e condizionante che trattiene tutti sulla linea della pro-

(22) « E' necessario che vi avviciniate ben preparate ed attente a questa comparazione; forse Dio permetterà che io possa darvi per mezzo di essa il modo di capire le grazie che Dio concede alle anime e le differenze che vi sono in esse, fino a dove io possa aver inteso che è possibile ».

pria prestazione e dentro l'avverarsi di un *quizá* primario che proviene da Dio, unico perno reale e determinante della verità effettuale del modello stesso. L'unica necessità oggettiva e concreta, comunque, consiste nell'adeguamento immediato e persino anticipato dell'« andar advertidas » che è proprio delle lettrici (« es menester »); così come, in una precisazione parentetica, altrettanto certa/incerta sarà la definizione del limite del *possibile*, qualitativo e quantitativo, stante la negatività del punto di osservazione situato nel soggetto-scrittore (« que *todas* será *imposible* entenderlas nadie, según son *muchas, cuanto más* quien es *tan* ruin como yo »).

Ancora, in IV, 2, 6, 386 un ammonimento sui limiti della « comparación » e, soprattutto, sul rapporto quantitativo (*más/menos*) che intercorre tra i comparati: il livello *al di qua* della scrittura (« ni se siente calor ni se huele olor [nel « brasero » dove fossero gettati « olorosos perfumes », ecc.] e quello analogico *al di là* (« más delicada cosa es que estas cosas »). Con questo intervento Teresa individua le due posizioni a confronto e pone nel centro la funzionalità circoscritta della comparazione al fine della scrittura: « para dároslo a entender » (23); nello stesso tempo essa esercita una sorta di pressione fondamentale sulle lettrici — non solo quella di chiarire lo spessore della sua scrittura e con esso indicare la chiave di lettura, che è poi in senso pragmatico-didattico — quanto al giusto senso da attribuire ai termini di confronto espressivo tra le profonde verità dell'esperienza mistica e gli oggetti o le situazioni della quotidiana osservazione che servono da punti di riferimento. E' una preoccupazione costante per Teresa questo rilievo sul *quantum* di adeguamento del linguaggio alle sollecitazioni dell'espressione, perché non ne sia turbato il senso. Anche in IV, 3, 2, 387-88 emerge questa vigilante attenzione, anche in relazione ad una formula altrui (di Osuna):

> Dicen que el alma se entra dentro de sí, y otras veces que sube sobre sí. Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo, que por el que yo sé decir, pienso que me havéis de entender, y quizá será sola para mí. (24)

(23) « perché tutte sarà impossibile che qualcuno le intenda, visto che sono molte, tanto peggio per chi è misero come me »; « né si sente calore né si sente profumo »; « è una cosa ben più complessa di queste »; « per farvelo intendere ».

(24) « Dicono che l'anima entra dentro di sé, e altre volte che sale al di sopra di sé. In questi termini di linguaggio io non saprò spiegare nulla. Perché ho questo di male, che nel modo che io so esprimermi penso che voi dobbiate comprendermi; e forse ciò avverrà soltanto per me ».

Le questioni sono diverse: il tipo di linguaggio, la formula desunta dal *Tercer abecedario* e quindi non propria, il fine esatto e invalicabile dell'« aclarar » — scopo essenziale della scrittura teresiana — la coscienza dichiarata dei propri limiti e inadempienze... Ma qui a noi importa la petizione di principio di Teresa nel momento in cui, come nella citazione precedente, stabilisce il confine della relatività del linguaggio (nella « comparación ») rispetto al proprio contenuto; come dire che il referente si trova su altre posizioni e in uno spazio proprio, rispetto al quale il linguaggio ha una misura solo approssimativa. Come in questo caso, dove c'è, da una parte, la rivendicazione di un *proprio* linguaggio (con tutte le sue limitazioni) rispetto al linguaggio altrui e ai fini stessi della scrittura. E anche secondo la capacità e la competenza in funzione di detti fini; e dall'altra, la postulazione di un modello di integrazione tra scrittrice e lettore, in parallelo l'« entender » con il « saber decir » e in convergenza di equilibrio. Il modello è ovviamente molto importante. Prima di tutto, perché deve confermare quanto già detto per *Prólogo,* 5, 364, dove si indica nel codice delle « mujeres » uno dei fondamenti che giustificano quella tonalità della scrittura, appunto nella conformità tra scrittrice e lettrici; in secondo luogo, perché è una richiesta di intesa, anche se in esclusiva, tra autore e lettore, sulla base di incontro che è il fine (« declarar algunas dudas »). Un ulteriore elemento da considerare è che in quel modello si dimostra la *qualità* della *obra* di Teresa: veramente essa conferma i propri *limiti* in positivo — per chi è scritta, con quali intendimenti e secondo quali possibilità. Pragmatismo e conoscenza di sé, nonché delle proprie interlocutrici; ma, ancora, rigore di esclusione sia nei confronti di un linguaggio *altro* dal proprio sia nei confronti di una mentalità e di un modo di ragionare — quelli della *fonte* — che, se non vengono rifiutati in sé e per sé, vengono però lasciati al margine dell'opera, come non pertinenti e non aggiustabili al proprio mondo e alla propria concezione. Per non dire che Teresa avverte la necessità di non ammettere alterazioni del proprio cosmo linguistico e sperimentale. In fondo, l'*Erlebnis* di Teresa non può trovare in altre formule, non da essa provenienti e giustificate, la propria verità e compattezza espressiva; sarebbe come accedere ad un altro ambito non conosciuto o riconosciuto. In questo sistema *suo,* allora, opportunamente Teresa coinvolge le reazioni e gli apprendimenti delle sue lettrici. I problemi, del resto, vanno in due direzioni, sia della materia non facile da comprendere dentro i limiti oggettivi del linguaggio, sia della capacità propria ogget-

tiva della scrittrice. Ed è una distanza che va ammessa e rispettata; così come la posizione intermediaria della scrittrice va intesa come possibilità elastica ora più ora meno in grado di approssimarsi alla materia trattata e anche di avvicinare più o meno le lettrici alla materia stessa. Il tutto va inteso come fluttuante e da orientarsi dentro i termini variabili del possibile, sia dell'intendere sia dell'esprimersi (sia della concessione dell'aiuto divino: il « quizá » già esaminato). Su tutti questi supporti si costruisce, come vedremo, la scrittura; ma già fin da ora vediamo come Teresa cerchi sempre di tenere avvinte a sé in ogni occasione le proprie lettrici. Molto significativo in proposito quanto Teresa dice in V, 1, 1, 392:

> ¡Oh, hermanas!, ¿cómo os podría yo decir la riqueza y tesoros y deleites que hay en las quintas moradas? Creo fuera mejor no decir nada de las que faltan, pues no se ha de saber decir ni el entendimiento lo sabe entender ni las comparaciones pueden servir de declararlo, porque son muy bajas las cosas de la tierra para este fin. (25)

Davanti all'anticlimax dall'universale al particolare che segnala le meraviglie delle *quintas moradas* (« riqueza-tesoros-deleites ») l'esclamazione di Teresa va diretta al rapporto espressione/ineffabile, come limite oggettivo della scrittrice quanto alla propria impossibilità di scrittura e come barriera *tout court* della parola umana. Ne scaturisce l'opportunità di arrestare la scrittura stessa di fronte al programma della esposizione, a causa della triplice motivazione: l'incapacità della parola, l'incapacità dell'intelletto, l'impossibilità della scrittura nel momento principale, cioè la *comparación,* in quanto ponte fra l'intelletto che coglie la natura delle cose del trascendente come del reale « de acá » e la propone alle lettrici, veicolo d'intesa e punto di convergenza tra cielo e terra, tra la mente e l'anima e il divino. La ragione di fondo è l'inarrivabilità e l'inadeguatezza del comparando — in definitiva — cioè la distanza estrema tra le « cosas de la tierra » che sono « muy bajas » per il fine dell'intelligenza delle lettrici e il *quid* soprannaturale. La dichiarazione è rivolta direttamente alle « hermanas » e, se sembra da intendersi sul versante della non-conformità della

---

(25) « Oh, sorelle! Come potrei descrivervi la ricchezza e i tesori e i piaceri che ci sono nelle quinte dimore? Credo che sarebbe meglio non dir nulla di quelle che mancano, perché né so parlare né l'intelletto sa intendere né le comparazioni possono servire per spiegarlo, perché le cose della terra sono assai insufficienti per questo scopo ».

scrittrice con la materia per incommensurabilità tra contenuto e forma, essendo quella incomunicabile per l'assenza di qualunque analogia, tuttavia, probabilmente, il conseguente rinvio ad un intervento divino nella scrittura è invece un punto nodale nel modello. Da una parte, bisogna che Dio si sostituisca alla scrittrice, ove « Su Majestad » valuti l'importanza e l'utilità che le « siervas » vengano a conoscenza di quelle realtà incomunicabili per inesistenza di una parola-significante che risponda in pieno alle attese del significato. Il problema è determinante, perché fa perno sulla verità della comunicazione (oltreché dell'esperienza che ne è il contenuto) rispetto agli inganni e alle mistificazioni del demonio. Anche questo coinvolgimento del soprannaturale, che amplia il modello della scrittura, contribuisce a mettere in risalto la coscienza aperta di Teresa nel suo rapporto con l'opera e con le lettrici: essa enuncia chiaramente i suoi limiti che sono anche limiti oggettivi della materia stessa; ma quegli stessi limiti sono valicabili dentro un più ampio disegno teologico. Ecco allora la seconda valutazione *rinviata* a Dio: non solo, come abbiamo già detto, Dio deve sostituirsi alla scrittrice e deve intervenire a fornire quella *Parola* che supera quella umana inefficiente oltre questo suo limite a dare conto del trascendente; ma quello stesso Dio deve far conoscere la sua volontà e intenzione di offrire spazio e modi per la comprensione dell'altrimenti ineffabile. E sarà allora l'ingresso, nella scrittura e nella intellezione, della « palabra » divina.

In altri casi Teresa rivela i suoi dubbi e imbarazzi nei confronti delle formule e definizioni (cioè sul versante del contenuto): in V, 1, 6, 393 (« Parece que os dejo confusas en decir si es unión de Dios, y que hay otras uniones »; « Paréceme que aun no os veo satisfechas [...] ») (26). Ma è sul linguaggio che può nascere una ragione di difficoltà per le lettrici:

> Pareceros ha que contentos y gustosos todo es uno, que para qué hago esta diferencia en los nombres (III, 2, 10, 380). (27)

I distinguo, le sfumature, i sinonimi possono non essere compresi dalle lettrici e Teresa, se conosce bene i suoi inadempimenti e le sue inadeguatezze, sa altresì le difficoltà delle destinatarie e si rende ben conto che, appunto, è nella materia

(26) « Vi sembra che io vi lasci nella confusione quando dico se è unione di Dio e che vi sono altre unioni »; « Mi sembra di non vedervi ancora soddisfatte ».

(27) « Vi sembrerà che parlare di contenti e di gioiosi è dire la stessa cosa e quindi vi domanderete perché faccia questa differenza nelle parole ».

e nella scrittrice ma anche nella non perspicuità delle lettrici il punto di rottura. Le « hijas » non sempre sono in grado di cogliere nel dettato teresiano qualcosa che va oltre il dettato stesso e richiede un improvviso salto di qualità in chi legge. E' richiesto, dunque, un comportamento attivo alle « hermanas », nel dialogo continuo attraverso la scrittura; e Teresa è in grado di discutere o anche solo di precisare ulteriormente le sue ragioni, di giustificarsi, di chiarire qualche altra cosa, di ripetere e di indugiare sulle proprie parole:

> A mí paréceme que la hay muy grande; ya me puedo engañar. Diré lo que en esto entendiere en las moradas cuartas que vienen tras éstas, porque como se havrá de declarar algo de los gustos que allí da el Señor, viene mejor. (*Ibidem*) (28)

Naturalmente, la stessa discussione e la stessa disponibilità a consentirla e attuarla hanno un proprio limite che va oltre la competenza della scrittrice e che può anche risiedere nella opportunità organizzativa della materia e della trattazione. Riproponiamo la già conosciuta citazione di III, 2, 11, 380:

> [...] pregúntese a quien me lo manda escrivir, que yo no soy obligada a disputar con los superiores, sino a obedecer, ni sería bien hecho. (29)

Come si era già detto, il rinvio finale della giustificazione di opportunità della trattazione è ai mandanti. E' importante, comunque, che Teresa riaffermi le rispettive posizioni nonché funzioni della scrittrice come delle lettrici:

> No sería tiempo perdido, hermanas, el que gastásedes en leer esto ni yo en escrivirlo, si quedásemos con estas dos cosas que los letrados y entendidos muy bien las saben; mas nuestra torpeza de las mujeres todo lo ha menester, y ansí quiere el Señor que vengan a nuestra noticia semejantes comparaciones (I, 2, 6, 368). (30)

---

(28) « A me sembra che sia molto grande; certo mi posso ingannare. Dirò quello che credo di capire a questo proposito nelle quarte dimore che vengono dopo di queste, perché siccome sarà necessario spiegare qualche cosa riguardo ai piaceri che lì vengono concessi dal Signore, viene più opportuno ».

(29) Vedi nota 20.

(30) « Non sarebbe tempo perduto, sorelle, quello che poteste dedicare a leggere queste cose né io lo perderei scrivendole, se potessimo capire queste due cose che i letterati e gli intenditori sanno perfettamente; ma la nostra goffaggine e pigrizia mentale propria delle donne ha bisogno di tutto; e così il Signore vuole che vengano alla nostra mente queste comparazioni ».

Se la convergenza della scrittrice con le destinatarie avviene sull'uso del tempo rispettivo di scrittura e di lettura come « tiempo [no] perdido » in vista di importanti e fruttuose acquisizioni [il « temor de ofender a Dios » e l'« espejo para la humildad »], singolare potrebbe apparire la motivazione con cui implicitamente Teresa invita le *monjitas* ad allinearsi con i grandi signori della cultura « letrados » e « entendidos » essendo pacifica, almeno apparentemente, la « torpeza » delle « mujeres » (Teresa riconosce per via del codice negativo la categoria a parte o assolutamente *inferiore* dèlle donne; ma essa vi insiste troppo per non essere umiltà sinceramente indotta...). Una cosa è certa: il Signore autorizza e propone la scrittura come strumento di conoscenza e per le destinatarie, quindi, la lettura diventa una necessità trascendente a cui dedicare tempo e impegno, attività e presenza. (Vorremmo anche dire che Dio non discrimina poi troppo, se non esclude le donne dal mondo del sapere, oltreché dalla esperienza dell'ineffabile...). Teresa, d'altra parte, non viene meno al suo ruolo, che è di aiuto a capire certi nuclei fondamentali dell'esperienza religiosa; la sua opera si aggiunge — si sovrappone, in definitiva — a quella di « letrados » e « entendidos », anche nei confronti della scrittura e della cultura dell'anima:

> [...] Y porque no basta lo que leemos y nos aconsejan [...] para las que poco sabemos no me parece tiempo perdido todo lo que gasto en declararlo más y consolaros en este caso (IV, 1, 14, 385) (31)

Quanto alla qualità delle destinatarie, Teresa è molto precisa:

> Pareceros ha, hermanas, que hablo fuera de propósito y no con vosotras, porque estas cosas no las hay acá [sulla opportunità di una tipologia esemplare proposta] (III, 2, 6, 379) (32):

come dire che, nel campo dello spirituale, le esigenze possono essere varie così come le situazioni; e Teresa ci tiene a dare alla sua scrittura una ampiezza che va oltre i bisogni propri delle sue consorelle, perché dal confronto, dalla lettura di una ipotesi anche irreale, possono venire utili ammaestramenti, di

(31) « E siccome non basta quello che leggiamo e quello che viene consigliato a noi che sappiamo ben poco, non mi sembra tempo perduto tutto quello che spendo per spiegarlo diffusamente e per consolarvi in questo caso ».

(32) « Vi sembrerà, sorelle, che parlo senza criterio e sbagliando la direzione, perché queste cose non esistono fra noi ».

riflesso, anche per chi non rientra strettamente nelle categorie esaminate. Ma va anche osservato che Teresa tende a focalizzare la scrittura su un'ampia problematica in cui molti si possono riconoscere e, ove qualcuna delle lettrici ritenesse di essere immune, non manca l'occasione, magari a memoria futura, per una proficua meditazione in senso contrario. Nello stesso spirito Teresa giustifica se stessa anche quanto alla necessità tutta personale di dire « muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte » (I, 2, 7, 368) (33); e va ripetendo che « el trabajo es que para llegar a ellas [le cose buone e necessarie per la «oración »] [...] se havrán de decir muchas muy sabidas » — il limite è sempre nel negativo della scrittrice («mi rudo ingenio ») (34). La giustificazione, per umiltà e realistica consapevolezza, impone il riconoscimento della compattezza spirituale delle destinatarie, sul piano del vivere, maestre, laddove Teresa, scrittrice e maestra sul piano della scrittura, si sente spiritualmente inferiore:

> Por cierto, hijas mías que estoy con tanto temor escriviendo esto, que no sé cómo lo escrivo ni cómo vivo cuando se me acuerda, que es muy muchas veces [...] que no puedo decir esto sin lágrimas y gran confusión de ver que escriva yo cosa para las que me pueden enseñar a mí (III, 1, 3, 376);
>
> Pareceros ha, hijas, que es esto impertinente, pues por la bondad del Señor no sois de éstas. Havéis de tener paciencia, porque no sabré dar a entender como yo tengo entendido algunas cosas interiores de oración, si no es ansí, y aun plega el Señor que atine a decir algo (I, 1, 9, 367). (35)

Il compito prospettato alle suore, in realtà, non si riduce al rigore della propria testimonianza spirituale, perché per le destinatarie è prevista una serie di interventi precisi di presen-

(33) « molte cose superflue e anche senza senso per dirne qualcuna a proposito »; « il difficile è che, per dare nel segno a proposito di quelle, se ne dovranno dire molte molto note ».

(34) « il mio rozzo ingegno ».

(35) « E' un fatto, figlie mie, che sto scrivendo queste cose con molta paura, perché non so come scrivo né come vivo quando me ne ricordo, e ciò accade assai spesso [...] che non posso dire questo senza piangere e con grande imbarazzo quando vedo che io vado scrivendo delle cose che altri potrebbero insegnare a me stessa »; «Vi sembrerà, figlie, che questo non sia pertinente, dato che, per la bontà del Signore, voi non siete di costoro di cui si parla. Dovete avere pazienza, perché io non riuscirò a far capire quello che io ho capito riguardo a cose interiori dell'orazione, se non in questo modo; e piaccia a Dio che riesca a dire qualche cosa ».

za critica. Lo si deduce dallo stesso giudizio critico che la scrittrice previene in diverse occasioni: in VI, 4, 2, 413, p.e.:

> Reíros heis de que digo esto, y pareceros ha desatino. (36)

E si tratta di un giudizio sull'opera e insieme sull'autrice:

> ¡Oh, gran Dios!, parece que tiembla una criatura tan miserable como yo de tratar en cosa tan ajena de lo que merezco entender. Y es verdad que he estado en gran confusión, pensando si será mejor acabar con pocas palabras esta morada, porque me parece que han de pensar que yo lo sé por espiriencia, y háceme grandísima vergüenza, porque conociéndome la que soy, es terrible cosa. Por otra parte, me ha parecido que es tentación y flaqueza. Aunque más juicios de éstos echéis, sea Dios alabado y entendido un poquito más, y gríteme todo el mundo; cuanto más que estaré yo quizá muerta cuando se viniere a ver [...] (VII, 1, 2, 438). (37)

Questa citazione ci ha condotto nell'interno di un momento difficile di Teresa, di sua profonda inquietudine e turbamento dell'anima, come se essa tentasse di scollarsi di dosso qualunque sospetto di personale esperienza del divino mistero... In ombra si coglie anche la presenza delle lettrici fatte partecipare direttamente — e insieme fortemente distanziate — alla solitudine e al travaglio morale e spirituale della loro madre e sorella. Come si vede, l'intreccio è realmente coinvolgente e si svolge al di dentro di un sistema di relazioni fortemente risentito. D'altra parte, la funzione critica non deve esimere le « hijas » dal prestare una serissima fiducia e « paciencia » nei confronti della eventuale inadeguatezza della scrittura per andare ben oltre, verso una comprensione maggiore e di ampia generosità morale. Vorremmo dire che Teresa rende implicita alle suore la necessità di un rapporto elevatissimo con lei stes-

---

(36) « Riderete di questo che sto dicendo e vi sembrerà una stupidaggine ».

(37) « Gran Dio! Mi viene da tremare, misera creatura come sono, quando devo trattare cose tanto lontane da quanto io merito di intendere. E la verità è che ho provato un grande imbarazzo ed ho pensato che forse sarà meglio terminare di parlare di questa dimora con poche parole, perché mi sembra che si potrebbe pensare che io sappia queste cose per esperienza e questo mi provoca grandissima vergogna. Conoscendomi come sono, è una cosa terribile. D'altra parte, mi è sembrato che sia una tentazione e un segno di debolezza. E sebbene possiate giudicarmi anche più gravemente di così, purché Dio sia lodato e compreso un po' di più, che il mondo mi gridi pur dietro! Senza contare che quando si verrà a leggere questo io forse sarò morta ».

sa fino al punto di superare le aporie e le insufficienze e mirando alla verità superiore che tutto e tutte trascende:

> Este centro de nuestra alma — u este espíritu — es una cosa tan dificultosa de decir, y aun de creer, que pienso, hermanas, por no me saber dar a entender, no os dé alguna tentación de no creer lo que digo; porque decir que hay trabajos y penas y que el alma se está en paz, es cosa dificultosa.
>
> Quiero poner una comparación [...] plega Dios que sean tales que diga algo; mas si no lo fuere, yo sé que digo verdad en lo dicho [...] (VII, 2, 14, 443) (38)

E' sulla materia, dunque, ancora una volta che verte la difficoltà della scrittura; ma è la scrittura non riuscita che potrebbe essere strumento dell'ombra satanica per indurre in tentazione. Attenzione, quindi, alla semplice critica improvvisata e non ben coerente con la verità dell'analisi del tema trattato... E qui è sufficiente per Teresa riaffermare la propria verità di impegno unita alla consapevolezza dei propri limiti; ma non oltre la necessità di ripiegamento della propria coscienza e capacità di lettura delle « hermanas ». Senso di giustizia e opportunità anche nella critica, quindi...

In V, 2, 1, 395 Teresa discute con le lettrici sulla quantità e qualità della trattazione:

> Pareceros ha que ya está todo dicho lo que hay que ver en esta morada, y falta mucho, porque — como dije — hay más y menos. Cuanto a lo que es unión, no creo sabré decir más; mas cuando el alma a quien Dios hace estas mercedes se dispone, hay muchas cosas que decir de lo que el Señor obra en ellas; algunas diré [...]. (39)

Che Teresa convenga sul giudizio è assai importante, ma solo

---

(38) « Questo centro della nostra anima — o questo spirito — è una cosa così ardua da descrivere, e anche da credere, che io penso, sorelle, visto che non so farmi capire, che non vi venga la tentazione di non credere a quello che dico. Perché dire che ci sono travagli e pene e che l'anima viene a trovarsi nella pace è una cosa difficile. Voglio usare una comparazione [...] Dio voglia che siano in grado di dire qualche cosa; e se ciò non fosse possibile, io so tuttavia che dico il vero in ciò che dico ».

(39) « Vi sembrerà che già tutto sia stato detto riguardo a ciò che c'è da vedere in questa dimora; e invece mancano molte cose, perché — come ho detto — vi è il più e il meno. Quanto all'unione, non credo che saprò dire di più; ma quando l'anima alla quale Dio dà queste grazie si dispone, ci sono molte cose da dire riguardo a ciò che il Signore opera in essa. Ne dirò alcune [...] ».

per precisare la differenza tra i propri inadeguati mezzi espressivi e la difficoltà dell'argomento (« unión » è cifra dell'ineffabile e non basta la parola umana); ma per ciò che concerne la parte dell'anima, cioè delle conseguenze del divino agire su di essa, è possibile tracciarne una più ampia fenomenologia. Ancora una volta la critica è valida se osserva giustamente e competentemente le ragioni dei vuoti e dei pieni della scrittura e ne identifica le vere origini...

Un esempio interessante in cui Teresa previene una richiesta delle « hijas » in VI, 11, 1, 434:

> ¿Si havrán bastado todas estas mercedes que ha hecho el Esposo a el alma para que la palomilla u mariposilla esté satisfecha (no penséis que la tengo olvidada) [...]. (40)

Qui è la figura-idea della « palomilla » che simbolicamente consideriamo come esempio della capacità di Teresa di tenere le fila della sua scrittura (vedremo le sue sofferenze quanto alla mancanza di memoria!): d'altra parte la figura ha una curiosa vicenda di latenza e di presenza nel testo teresiano (ma ne parleremo esaminando da vicino la dinamica della figura stessa): rimane tuttavia il dialogo implicito con le « hermanas », il rispondere a mute domande (o forse a reali richieste di notizie).

GAETANO CHIAPPINI

(40) « Saranno bastate tutte queste grazie che ha fatto lo Sposo all'anima, affinché la colombella o farfalletta sia soddisfatta (non pensiate che me ne sia dimenticata) ».

« MYSTISCHE » E MORALE IN WITTGENSTEIN

Parte II

In Wittgenstein l'esperienza « mistica » (positiva o negativa) è un'esperienza totale dell'uomo, assolutamente non riducibile all'esperienza psicologica. Per la psicologia, del resto, l'autore del *Tractatus* non aveva eccessiva simpatia: « L'anima, il soggetto, ecc. — come è concepito nella superficiale psicologia odierna, è un assurdo » (*Tract.*, 5,5421) (69). Questo non significa che la duplice esperienza del bene e del male, della felicità e dell'infelicità, dell'accettazione e del rifiuto del mondo, che conduce al culmine del *Mystische*, non possa avere un riferimento ad un'« esperienza » (in senso fenomenologico e personale). In questa prospettiva, particolare rilevanza assume la *Conferenza sull'etica* del 1929 (per altri 1930), in cui Wittgenstein parla dell'esperienza etica in prima persona, riferendosi a quanto asserisce di avere sperimentato in se stesso.

5. *La Conferenza sull'etica*

Terminati i lavori del *Tractatus* Wittgenstein, convinto che la filosofia non abbia nulla da dire e che delle esperienze « mistiche », di per sé ineffabili, sia più opportuno non parlare affatto, abbandona l'attività scientifica per dedicarsi ad occupazioni lontanissime dal mondo accademico. Dal 1920 al 1926 è maestro elementare in remoti villaggi della bassa Austria; nel 1926 lascia l'insegnamento e medita per qualche tempo di farsi monaco (per verificare questa sua vocazione lavora come giar-

(69) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 60.

diniere in un convento), poi — fallito questo tentativo — accetta di sovrintendere a Vienna ai lavori di costruzione della casa di una sua sorella. Finché, nel marzo 1928, assiste quasi per caso a Vienna ad una conferenza di Brouwer sui fondamenti della matematica, che lo getta in una crisi profonda, portandolo a meditare se molte tesi del *Tractatus* non siano errate, e lo spinge ad interessarsi nuovamente di filosofia riflettendo sul problema degli usi del linguaggio. In questo periodo comincia a scrivere le *Ricerche filosofiche* e le annotazioni poi pubblicate sotto il titolo *Osservazioni sui fondamenti della matematica*, le due opere centrali della sua seconda maniera di filosofare. Nel gennaio 1929 si reca a Cambridge per conseguire il dottorato in filosofia: e lì, in una data di cui si discute ma che sta fra il settembre 1929 ed il dicembre 1930, pronuncia in una seduta dell'Associazione *The Heretics* la sua *Lecture on Ethics*, che rimarrà inedita fino al 1965, quando sarà pubblicata sulla *Philosophical Review* insieme ad appunti di conversazione di Waismann relativi a discussioni con Wittgenstein e Schlick sull'etica e a un saggio di Rush Rhees intorno a *Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics* (70). *La Conferenza sull'etica* presenta una sostanziale continuità con le teorie sull'esperienza mistica sostenute nel *Tractatus* e nei *Quaderni*, e può forse confortare la tesi secondo cui quella che muta nel passaggio dal primo al secondo Wittgenstein è la metodologia usata per descrivere il mondo logico, il mondo dei fatti, del « come », e quindi di riflesso (ma in misura minore) i rapporti fra « mondo logico » e « mondo mistico »: mentre l'indicazione (non la descrizione, trattandosi di qualcosa che « non si può descrivere ») della sfera « mistica » rimane essenzialmente immutata.

La *Conferenza* comprende due generi di riflessioni: le prime ribadiscono l'impossibilità di formulare un'etica razionale, logica; le seconde documentano i caratteri dell'« esperienza mistica » a partire dalla stessa esperienza personale del filosofo. Wittgenstein muove dalla definizione contenuta nei *Principia Ethica* di Moore: « etica è la ricerca generale su ciò che è bene » (Ethics is the general inquiry into what is good); ma precisa che userà il termine « in un senso un poco più lato, in un senso, di fatto, che include la parte secondo me più essenziale di ciò che di solito viene chiamato estetica » (71). L'etica è « la ricerca su ciò che è bene », su ciò che ha valore, « sul modo giu-

(70) « Philosophical Review », LXXIV (1965), p. 1 s.; tr. it. in L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano, 1967.

(71) L. WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica*, tr. cit., p. 7.

sto di vivere »: espressioni equivalenti e comuni che tuttavia, secondo Wittgenstein, nascondono in realtà due significati molto diversi, da una parte il senso corrente (trivial) e relativo, dall'altra il senso etico e assoluto (72). Nel primo senso (che ricorda l'imperativo ipotetico di Kant) si ha sempre di mira un fine da realizzare, e gli atti etici non sono che mezzo: ci si interessa della « via giusta relativamente ad una certa meta ». Sono « giudizi relativi », « pura asserzione di fatti », giudizi che fanno ancora parte del mondo empirico-logico e quindi non possono avere un valore assoluto. Viene ribadita l'idea fondamentale del *Tractatus*: nulla che sia oggetto della logica e del mondo dei fatti può avere a che fare con l'etica, « nessuna asserzione di fatti può mai essere, o implicare, un giudizio di valore assoluto ».

Per spiegare la distinzione fra giudizi empirici e giudizi di valore, Wittgenstein si esprime con un esempio paradossale: « supponiamo che uno di voi fosse onnisciente, e conoscesse, quindi, tutti i movimenti di tutti i corpi del mondo vivi o morti, e conoscesse anche tutti gli stati mentali di tutti gli esseri umani che siano mai vissuti, e supponiamo che quest'uomo abbia scritto tutto ciò che sa in un grosso libro, che conterrebbe quindi l'intera descrizione del mondo: quel che voglio dire è che questo libro non conterrebbe nulla che noi potremmo chiamare un giudizio etico, o qualcosa che logicamente implichi un tale giudizio » (73). Siamo di fronte ad un dualismo radicale: nessun legame congiunge il mondo fenomenale delle esistenze (che può essere « descritto », di cui si può dire « come » è) con la sfera « mistica » dell'« eterno presente », dove le cose « sono », di cui solo si può avere un'esperienza ineffabile. La conseguenza prima è l'impossibilità di « formulare » un'etica: come era stato detto nel *Tractatus*, « tutte le proposizioni son d'egual valore (gleichwertig) » (*Tract.*, 6.4) (74) e « se un valore che ha valore v'è, deve essere fuori di ogni avvenimento ed essere-così. Infatti, ogni avvenire ed essere-così è accidentale » (*Tract.*, 6.41) (75); ma solo ciò che è accidentale può essere formulato. « L'etica, se è qualcosa — conclude la *Conferenza* — è soprannaturale, mentre le nostre parole potranno esprimere soltanto fatti » (76).

---

(72) *Ibid.*, p. 8.

(73) *Ibid.*, p. 9.

(74) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 79.

(75) *Ibid.*, p. 79.

(76) L. WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica*, tr. cit., p. 11.

Tuttavia, noi di fatto parliamo di buono e di cattivo, come esprimiamo opinioni in genere su quanto riguarda la sfera del *Mystische*. A questo proposito, il discorso di Wittgenstein si fa più complicato, ma insieme più risoluto, rispetto a quanto si era affermato dieci anni prima nel *Tractatus*. In un primo momento, secondo Wittgenstein, sembra che i temi etici (o religiosi) siano similitudini, analogie, allegorie, allusioni a un mondo indescrivibile. D'altra parte, « una similitudine deve essere una similitudine per *qualcosa*, e se posso descrivere un fatto usando una similitudine, dovrei anche essere in grado di toglier via questa e di descriverlo senza di essa. Ora, nel nostro caso, se cerchiamo di eliminare la similitudine e di asserire semplicemente i fatti che vi stanno dietro, troviamo che questi fatti non ci sono. Così quanto sembrava dapprima una similitudine appare come un puro non-senso» (77). Se del mondo « mistico » non si può parlare, non vi si può nemmeno alludere, e ogni uso analogico del linguaggio è illusorio, è solo « un certo caratteristico uso errato della nostra lingua » (78). Per riprendere l'espressione di Ramsey, « ciò che non possiamo dire non possiamo dire, e non possiamo dirlo e non possiamo nemmeno fischiettarlo » (79); cade così anche ogni estrema pretesa di « indicare » il mondo mistico.

L'« esperienza mistica » esiste, anzi ha per chi la prova « un valore intrinseco, assoluto ». Tuttavia, nel momento in cui si tenta di *dirla*, di tradurla in parole, la si cala nel mondo della logica: ma nel mondo della logica non vi è nulla di assoluto, e, analizzata, la proposizione che vorrebbe esprimere quella esperienza si rivela come un puro non-senso. Al massimo, potrebbe essere ridotta a un giudizio *trivial*, relativo: ma allora non sarebbe più assoluta e diventerebbe qualcosa che non ha nulla a che fare con il *Mystische*. Si presenta, a questo punto, un'obiezione: se del *Mystische* e dell'etica non si può parlare, come mai Wittgenstein si presenta a fare una *conferenza* sull'etica, ci *parla* delle sue esperienze; sarebbe possibile, dopotutto, concludere che sono questioni su cui conviene stare zitti, custodendo nel segreto le proprie esperienze ineffabili: ed è un atteggiamento da cui Wittgenstein sarà tutt'altro che alieno, tanto che nel suo secondo periodo affronterà sempre più raramente temi « mistici ». Tuttavia, egli ritiene che discorrere di etica non sia del tutto inutile. Si tratta, da una parte, di dimostrare quello

(77) *Ibid.*, p. 15-16.
(78) *Ibid.*, p. 14.
(79) P. RAMSEY, *Foundations of Mathematics*, London, 1931, p. 239.

che l'etica non può essere, demolendo le asserzioni etiche che — anche analogicamente — si pretendono logiche o fattuali. Per far questo, tuttavia, si resta in realtà nel campo dei fatti: quindi non si è ancora veramente raggiunto un discorso sull'etica.

Si può, d'altra parte, « avventarsi contro i limiti del linguaggio »: è quella che Wittgenstein definisce, al termine della *Lecture,* la sua « tendenza » manifestata nella *Conferenza.* E' una tendenza insita in ogni uomo che pensa, ma destinata a un eterno scacco: mentre ci si getta contro le pareti della gabbia del linguaggio si parla e, parlando, si ricade nella gabbia; « questo avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato » (80). Tutto quello che si può fare è fornire agli altri un « documento » di questo avventarsi e di questo urto. Non si può, in realtà, « indicare nulla »: eppure l'urto *indica* « qualcosa » (81), è un documento che sebbene non aggiunga nulla, in nessun senso, alla nostra « *conoscenza* » (82) può mostrare agli altri la presenza di un'« esperienza mistica » (che loro stessi potranno sperimentare) ed insieme fare capire che è assolutamente inesprimibile. La conclusione a cui Wittgenstein vuole portare il suo uditorio è soprattutto lo « stupore » di fronte al linguaggio: se l'esperienza prima e fondamentale della mistica, cioè il *Wunder,* l'esperienza di meravigliarsi per l'esistenza del mondo è « l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo », allora « l'espressione giusta nella lingua per il miracolo dell'esistenza del mondo, benché non sia alcuna proposizione *nella* lingua, è l'esistenza del linguaggio stesso ». Così, tuttavia « ho detto, solo, di nuovo, che non possiamo esprimere ciò che vogliamo esprimere, e che tutto ciò che *diciamo* sul miracoloso assoluto rimane privo di senso » (83).

Le conclusioni della *Lecture,* che riducono l'etica a un'esperienza personale inafferrabile (anche se fondamentale perché l'uomo sia uomo), sono forse l'esito più radicale possibile di un modo di concepire la morale che possiamo chiamare kierkegaardismo secolarizzato, fondato su un radicale richiamo kerigmatico concepito non in modo teologico ma riferito alla totalità del mondo. Wittgenstein cita infatti proprio Kierkegaard a proposito dell'avventarsi contro i limiti del linguaggio: « que-

(80) L. WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica,* tr. cit., p. 18.

(81) F. WAISMANN, *Appunti di conversazioni con Wittgenstein,* tr. cit., p. 23.

(82) L. WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica,* tr. cit., p. 18-19.

(83) *Ibid.,* p. 17.

sto urto l'ha visto anche Kierkegaard e l'ha descritto in modo del tutto analogo (come urto contro il paradosso) » (84). L'accento kierkegaardiano torna in un brano di conversazione dove Wittgenstein esprime un parere sull'*Etica* di Schlick:

> «Schlick dice che nell'etica teologica si danno due concezioni dell'essenza del Bene: secondo l'interpretazione più superficiale il Bene è Bene perché Dio lo vuole; secondo l'interpretazione più profonda Dio vuole il Bene perché è Bene. Io penso che sia più profonda la prima concezione: Bene è ciò che Dio ordina. Infatti, taglia la strada ad ogni possibile spiegazione del "perché" sia bene, mentre proprio la seconda concezione è superficiale, razionalistica, operando "come se" ciò che è bene potesse essere ulteriormente fondato. La prima concezione esprime chiaramente che l'essenza del Bene non ha nulla a che fare con i fatti, e quindi non può essere spiegata da nessuna proposizione. Se vi è una proposizione che esprime proprio ciò che intendo è: Bene è ciò che Dio ordina» (85).

La filosofia del linguaggio di Wittgenstein indica forse un punto terminale alla linea del richiamo radicale: « ciò che Dio ordina », l'« appello », non solo non ha un contenuto oggettivo, ma non può nemmeno essere espresso da proposizioni. Rimane ciò che era: un'esperienza privata.

In tale *tour d'esprit* è facile capire che « l'etico non si può insegnare», altrimenti «non avrebbe proprio alcun valore». « Alla fine della mia *Conferenza* sull'etica — ricorda Wittgenstein — ho parlato in prima persona. Credo che sia abbastanza essenziale. Là non c'è più nulla da constatare, posso solo intervenire come individualità e parlare in prima persona » (86). Quello che nella *Conferenza* Wittgenstein enuncia circa la sua esperienza non va dunque inteso né come una descrizione né come insegnamento: solo come un documento, dato una volta per tutte, di un personale avventarsi contro i limiti del linguaggio.

L'esperienza etica personale consta, a detta di Wittgenstein, di due momenti essenziali. Il primo è l'esperienza « *per eccellenza* »: « *mi meraviglio per l'esistenza del mondo.* E sono allora condotto ad adottare frasi come "Quanto è straordinario che ogni cosa esista" oppure "Quanto è straordinario che il mondo esista" » (87). La « meraviglia » corrisponde all'esperienza pri-

(84) F. WAISMANN, *Appunti di conversazioni con Wittgenstein*, tr. cit., p. 23.
(85) *Ibid.*, p. 24-25.
(86) *Ibid.*, p. 26.
(87) L. WITTGENSTEIN, *Conferenza sull'etica*, tr. cit., p. 12-13.

maria di concepire che il mondo « è » e interrogarsi circa il suo senso, il *Wunder* del *Tractatus*. Il secondo momento comporta « l'esperienza, si potrebbe dire, di sentirsi *assolutamente* al sicuro. Intendo lo stato d'animo in cui siamo portati a dire: "Sono al sicuro, nulla può recarmi danno, qualsiasi cosa accada"» (88). Nel *Tractatus* questo secondo atteggiamento era dato come conseguenza della « buona volontà » corrispondente al reperimento del « senso del mondo »: più che all'impassibilità dello stoico, ci riporta all'invulnerabilità del saggio taoista, immobile — qualunque cosa accada — al centro della sua ruota cosmica. Eric Heller mette in relazione questo passaggio con la profonda emozione che suscitò in Wittgenstein la rappresentazione di una tragedia di Anzengruber, *Die Kreuzelschreiber*, in cui un personaggio dice: « Nulla può accaderti! Tu sei parte di tutto e tutto è parte di te. Nulla può accaderti! » (89). E Waismann ricorda che Wittgenstein parlando del *Mystische* disse: « Non mi può capitare nulla: qualsiasi cosa mi possa capitare non ha alcuna importanza per me » (90). Accanto al momento positivo c'è peraltro il « sentirsi colpevole », l'esperienza opposta in cui pure ogni uomo incappa. I due momenti esperienziali sono presentati nella *Lecture* in prima persona e diventano altrettanti brani di indescrivibile, tentativi che già sanno di essere vani di parlare di ciò di cui non si può parlare.

La *Conferenza*, può probabilmente costituire, come nota Frongia (91), un ulteriore argomento contro le letture ayeriane del *Tractatus*: mentre Ayer vuole espellere dal mondo l'etica perché non se ne può parlare sensatamente (e in questo senso formula la teoria emotivistica), Wittgenstein sembra suggerire che il vero mondo, il mondo che conta, è quello di cui non si può parlare, da cui piuttosto vorrebbe espellere tutto ciò che può essere formulato logicamente. L'obiezione di Ramsey, secondo cui se davvero la filosofia è un non-senso « dobbiamo accettare seriamente che essa è un non-senso e non pretendere, come fa Wittgenstein, che esso sia un non-senso importante » (92), e tutte le critiche che vedono una contraddizione fra l'ana-

---

(88) *Ibid.*, p. 13.

(89) E. HELLER, *L. Wittgenstein Unphilosophical Notes*, « Encounter » LXXII (1959), p. 42.

(90) F. WAISMANN, *Appunti di conversazioni con Wittgenstein*, tr. cit., p. 24.

(91) G. FRONGIA, *L. Wittgenstein - Etica, estetica, psicoanalisi e religione*, « Giornale critico della filosofia italiana », L (1971), p. 120-130.

(92) P. RAMSEY, *Foundations of Mathematics*, cit., p. 263.

lisi logicistica del mondo e le esigenze mistiche, se esprimono una verità sottolineando che definire la esperienza morale « ineffabile » può favorire un suo finale accantonamento, sottovalutano forse la radicalità del dualismo wittgensteiniano: da una parte il mondo empirico, dove vale l'analisi della logica, dall'altra il mondo informulabile del *Mystische,* dove vale solo l'esperienza privata (di cui, però, non si può parlare).

Con la *Conferenza* Wittgenstein taglia gli ultimi ponti tra questi due mondi: se si vuole parlare, si deve parlare del mondo di quaggiù, del mondo « come »; ma la vera nostalgia dell'uomo e del filosofo Wittgenstein è tutta per il sovramondo del Mistico, che considera la sua vera patria. In certe pagine, che ricordano, pure in un contesto diverso, la « nostalgia del totalmente altro » di un deluso dalla ragione scientifica come Horkheimer (93), l'assenza di collegamenti fra i due mondi si traduce in un acuto pessimismo: pessimismo, forse kafkiano, se ricordiamo come dal mondo inaccessibile del Castello nessuno parli in modo intelligibile all'agrimensore K., che pure — in quanto agrimensore — tanto bene padroneggia e misura il mondo empirico.

Taluni biografi insistono sulle confuse aspirazioni cristiane di Wittgenstein: ma l'aspetto assolutamente mancante è una qualunque apertura verso i *praeambula* alla teologia dell'Incarnazione. Quel che manca, per congiungere i due mondi, è il Cristo *pontifex,* cioè facitore di ponti, insieme *Verbum* e *caro* (94); dove manca il Dio fatto uomo si separano radicalmente mistica e mondo, fede e logica: il fideismo di Wittgenstein finisce per concludere in un tragico « silenzio di Dio », anche se ci si può chiedere di quale Dio si tratti. E tuttavia l'esigenza rimane:

> « Waismann chiede a Wittgenstein: l'esistenza del mondo è connessa con l'etica?
>
> Wittgenstein: che si dia, qui, una connessione, gli uomini l'hanno sentito, e l'hanno espresso così: "il Padre ha creato il mondo, il Figlio (o la Parola, che da Dio procede) è l'Etico". Che si sia divisa la divinità e di nuovo la si immagini come Una, indica che esiste qui una connessione » (95).

(93) *Cfr.* V. FAGONE, *Dalla critica della ragione strumentale alla nostalgia del totalmente altro,* « Civiltà Cattolica », CXXV, 4 (1974), p. 225-40.

(94) Sul punto cfr. A. MORDINI, *Il Castello,* in *Dal mito al materialismo,* Firenze.

(95) F. WAISMANN, *Appunti di conversazioni con Wittgenstein,* tr. cit., p. 27.

6. *Le ricerche e la critica dei sistemi etici*

Conversando con Waismann, Wittgenstein aveva affermato che l'etica è una sapienza individuale, che non si può insegnare:

> « Se qualcuno mi propone una *teoria* direi: "No, no! Questo non mi interessa". Anche se la teoria fosse vera non mi interesserebbe — non sarebbe mai ciò che io cerco... Per *me* la teoria non ha alcun valore. Una teoria non mi dà nulla » (96).

Se l'autentica etica è inesprimibile, ci si può chiedere che cosa siano le teorie, le etiche razionali, i sistemi etici, i « contenuti » veri o presunti del valore morale. Per il *Tractatus* si trattava di tentativi di dire l'indicibile, di usi impropri del linguaggio che portano a proposizioni « senza senso ». Le uniche proposizioni significanti sono quelle logico-scientifiche che esprimono i fatti, anche se conoscendo tutti i fatti si lascerebbero ancora insoluti molti problemi fondamentali: « i fatti per me non sono importanti. Ma a me sta a cuore quel che intendono gli uomini quando dicono che "il mondo c'è" » (97).

Nelle *Ricerche* più d'uno ha visto un cambiamento di prospettiva. Dell'opera postuma di Wittgenstein si sono date le più diverse interpretazioni: per alcuni le *Ricerche* riaprono il discorso filosofico, che sembrava chiuso, « costituiscono, rispetto al *Tractatus*, un'assai più ampia e decisa apertura verso l'orizzonte del possibile » (98). Per altri, sarebbero « la miseria di Wittgenstein », la reazione, dettata dalla disperazione, al relativo fallimento del *Tractatus* (99). Le *Ricerche* sono un libro denso, enigmatico, di difficile lettura. Sembrano presentarsi, anzitutto, come l'indicazione di un metodo terapeutico per sciogliere i problemi delle varie epistemologie e risolvere la crisi causata dal cosiddetto « parallelismo » razionalista (dove linguaggio, pensiero e realtà si presentano come mondi esattamente paralleli) e dalla successiva critica che va dallo scetticismo humiano al riduzionismo neopositivista che vede come unico modello di conoscenza quello logico-scientifico. Di questo riduzionismo parteciperebbe lo stesso *Tractatus*, nel quale — benché solo nel mondo dei fatti (esiste poi il secondo mondo,

---

(96) F. WAISMANN, *Appunti di conversazioni con Wittgenstein*, tr. cit., p. 26.

(97) *Ibid.*, p. 27.

(98) N. ABBAGNANO, *L'altro Wittgenstein*, « Rivista di filosofia », 1953, p. 454.

(99) G. BERGMANN, *La gloria e la miseria di L. Wittgenstein*, « Rivista di filosofia », 1961, p. 387.

il *Mystische*) — sono date come intelligibili solo la logica e le scienze. Viceversa per il secondo Wittgenstein la parola « conoscenza » non sarebbe univoca, ma designerebbe una « famiglia » di casi:

> « La storia dell'epistemologia è in gran parte una storia di successive camicie di forza, ognuna delle quali a turno era trovata non andare bene. La lezione finale da imparare è non la necessità di una nuova migliore camicia di forza, ma l'inutilità delle camicie di forza » (100).

Sorge però il problema se le *Ricerche* siano, rispetto al *Tractatus*, solo un modo diverso di analizzare ciò che si può dire del mondo del «come» e di studiare l'ambito del linguaggio, lasciando inalterato il dualismo fatti/*Mystische* e « la mancanza di ogni tentativo di ridurre il secondo (mondo) al primo » (101); oppure, come ritiene Daly, non vi sia « un notevole sforzo di conquistare il mistico "irrazionale" per la filosofia » cosicché « se il *Tractatus* era il prolegomeno a un necessario "misticismo" le *Ricerche* sarebbero "il prolegomeno ad una possibile metafisica" » (102). Si tratta di un problema di non facile soluzione. Da una parte, infatti, è evidente che, se il conoscere non è univocamente logico, il campo di ciò di cui è possibile parlare con senso si allarga. Ma non necessariamente se ne deve concludere che dunque si può esprimere anche l'inesprimibile, che è possibile un'etica filosofica e persino una metafisica. Forse il metodo delle *Ricerche* può essere usato per difendere l'intelligibilità di un eventuale discorso sull'etica o su Dio (103); ma da parte sua Wittgenstein non ha mai rinunciato a considerare inattingibili (al di fuori dell'ineffabile esperienza personale) l'etica e il *Mystische* propriamente detto. Quello che muta, dal *Tractatus* alle *Ricerche*, è il modo di analizzare le espressioni linguistiche, è il modo di camminare o di muoversi nel mondo empirico: il cielo della Mistica resta lontano e nulla che possa essere reperito nella sfera dei fatti potrà mai fare da scala per salire così in alto; resta vero che « il senso del mondo dev'essere fuori di esso » (*Tract.*, 6.41) (104).

---

(100) G. HALLETT, *Conoscenza e inferenza*, Roma, 1973/74, p. 40. Hallett muove appunto da una interpretazione metodologico-terapeutica delle *Ricerche*.

(101) G. MORRA, *op. cit.*, p. 34.

(102) G. B. DALY, *op. cit.*, p. 133.

(103) Come fa Hallett nel suo *Significato e verità* (Roma, 1973, p. 41-51), ove parla di « frecce », di « additare e non descrivere » Dio.

(104) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 79.

Se invece fosse possibile una metafisica a partire dalle *Ricerche*, se l'assoluto (contro il *Tractatus*) potesse essere ritrovato nel mondo, allora esso sarebbe — secondo l'espressione di Antiseri — « un assoluto che l'uomo si è fabbricato con le sue mani »; con una notevole eterogenesi dei fini, la supposta metafisica delle *Ricerche* sarebbe il punto terminale del cosiddetto « parallelismo ». Se nel razionalismo si corrispondevano « in parallelo » linguaggio, pensiero e realtà, se Hegel aveva identificato pensiero e realtà, conservando così il solo parallelismo fra linguaggio e pensiero, qui i binari paralleli si trasformerebbero in monorotaia: il linguaggio sarebbe la stessa realtà e, oltre il panlogismo idealista, il « realismo dopo l'idealismo » (come lo definisce Del Noce) di Wittgenstein si presenterebbe come panlinguismo. Dal *Tractatus* alle *Ricerche* si avrebbe un *Aufheben* del Mistico nel linguaggio, da cui il Mistico era stato in primo tempo dichiarato al di fuori. *Aufheben*, naturalmente, nel doppio significato di conservare ed abolire: il *Mystische* sarebbe conservato in quanto abolito, ed il linguaggio sarebbe tutta la realtà. Se si accetta l'interpretazione di Daly, la metafisica a cui le *Ricerche* sarebbero un « prolegomeno » non potrà che essere il panlinguismo, a cui sembrano in effetti avvicinarsi certi seguaci del filosofo viennese.

Per evitare l'identificazione di linguaggio e realtà bisogna conservare al contrario (come sembra abbia fatto Wittgenstein) i limiti del linguaggio, oltre i quali resta « ciò di cui non si può parlare », il *Mystische*. Allora l'analisi linguistica delle *Ricerche*, applicata all'etica, dice solo — con il nuovo metodo — che le teorie etiche, in quanto teorie, non sono l'etica (assoluta), e conferma ulteriormente che del Mistico non si può parlare. Al di sotto del *Mystische* intemporale, nel tempo, stanno le proposizioni etiche formulate di fatto dagli uomini, che vengono criticate (benché la critica sia diversa da quella del *Tractatus*); in alto, nell'eternità, rimane il « vero » mondo, l'iperuranio mistico che non fa parte del linguaggio e quindi è inattaccabile da qualunque analisi linguistica. L'elemento nuovo della fase delle *Ricerche* consiste in una nuova critica degli « enunciati etici », fermo restando che la vera etica è quella che non può e non deve essere enunciata.

Il metodo viene formulato così:

> « Chiediti sempre: Allora come abbiamo *imparato* il significato di questa parola, per esempio della parola "buono"? In base a qual genere di esempio? In quali giochi linguistici? Al-

lora vedrai più facilmente che la parola deve avere una famiglia di significati » (105).

Dall'analisi strettamente logica si passa all'analisi dell'uso delle parole; i significati di una parola possono essere compresi solo considerandola nei contesti in cui viene usata, anzi il significato è l'uso stesso. « Capire » le espressioni etiche significherà allora esaminare i « giochi linguistici » di cui fanno parte, con tutti i contesti a cui si riferiscono. Un esempio di applicazione di questo metodo ai sistemi etici si ricava dagli appunti di conversazione trascritti da Rhees negli ultimi anni della vita del filosofo (1942-45) ed inseriti nel suo saggio *Alcuni sviluppi nelle idee di Wittgenstein sull'etica* (106).

« Molti — afferma Wittgenstein nel 1945 — hanno avuto la nozione di una teoria etica — l'idea di trovare la vera natura della virtù o del dovere. Platone voleva far questo — avviare la ricerca etica nella direzione del ritrovamento della vera natura della virtù — così da raggiungere l'obiettività ed eliminare la relatività. Pensava che la relatività dovesse essere eliminata ad ogni costo, perché avrebbe distrutto l'imperativo morale ».

Sono nati così i « sistemi » etici: ma dal punto di vista di Wittgenstein ogni sistema è soltanto una costruzione formale, che può trovare al massimo una giustificazione in se stesso o essere una costruzione incoerente. Non è possibile commensurare i vari sistemi fra loro, e quindi il tentativo platonico di « raggiungere l'obiettività » è destinato a fallire sempre. Tra l'etica cristiana e l'etica di Nietzsche, per esempio, non si può dire che una sia giusta e l'altra sbagliata; anche di fronte alla frase di Goebbels, « giusto è ciò che ci piace », Wittgenstein non può che concludere che « anche questo è un tipo di etica... » (107).

Qualcuno potrebbe dire: « Resta ancora la differenza fra verità ed errore, un qualsiasi giudizio di valore in un qualsiasi sistema può essere vero o falso. Ricorda che "p è vero" significa soltanto "p"...: supponi allora che io dica che l'etica cristiana è quella giusta: sto dando un giudizio di valore; ciò

(105) L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Torino, 1967, p. 52.

(106) In L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, cit., p. 38-48.

(107) *Ibid.*, p. 44.

equivale ad *adottare* l'etica cristiana » (108). Ci si potrebbe ancora chiedere: ci sarà pure un motivo per cui uno adotta un tipo di etica, ad esempio quella cristiana. Wittgenstein risponde: sì, ci sono delle ragioni, ma « "ragione" non significa sempre la stessa cosa » (109) (secondo il metodo di analisi del linguaggio illustrato nelle *Ricerche*) e le ragioni per la scelta di un sistema etico saranno varie e particolari. Alcune di esse deriveranno dal contesto socio-culturale, e sarà quindi necessario un loro « studio antropologico » (110); tuttavia, Wittgenstein prende le distanze da ogni forma di sociologia in quanto ritiene che le spiegazioni sociologiche non potranno mai esaurire l'etica: « Supponiamo che tu abbia semplicemente descritto i *Sitten und Gebraüche* di varie tribù: questo non sarebbe etica » (111). Nemmeno le cause psicologiche o psicoanalitiche saranno sufficienti: nelle conversazioni su Freud (112) Wittgenstein mostra di disapprovare recisamente l'esclusivismo del padre della psicoanalisi, espresso dal continuo ricorrere della formula « This is really this ». Le « ragioni » della scelta di un sistema etico sono molte e diverse, e trovarle può essere in parte compito delle scienze umane. Alla analisi del linguaggio, comunque, queste cause sfuggono: rimane valido, anche nella nuova prospettiva metodologica, il detto del *Tractatus* che « tutte le proposizioni son d'ugual valore » (*Tract.*, 6.4) (113).

Si può parlare di relativismo, ma *sui generis* perché per Wittgenstein ci sono giudizi di valore relativi (trivial) e assoluti: i sistemi sono sempre costituiti da giudizi relativi, mentre i giudizi assoluti formano la sfera inesprimibile del Mistico. I sistemi sono relativi (« non mi servono » aveva detto Wittgenstein a Waismann) e la nuova analisi del linguaggio mostra solo come possano essere dissolti nel gioco dei contesti da cui sorgono. Ma non così per i giudizi assoluti, che non fanno parte del linguaggio e non possono essere sottoposti ad analisi linguistica.

Ci si può chiedere se l'ineffabile esperienza mistica possa

---

(108) *Ibid.*, p. 42-43.

(109) *Ibid.*, p. 46.

(110) *Ibid.*, p. 44.

(111) *Ibid.*, p. 42.

(112) L. WITTGENSTEIN, *Conversazioni su Freud* (appunti di R. Rhees) in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, cit., p. 121-41.

(113) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 79.

essere una delle cause della scelta di un sistema etico. Certo, l'insistenza sul fatto che nessuna causa sociologica o psicologica è sufficiente lascia supporre che la scelta di un'etica sia affidata, oltre i condizionamenti psico-sociali che pure l'accompagnano, a un'opzione radicale, in ultimo gratuita come la « scelta » di Kierkegaard. L'etica cristiana può venire scelta in virtù di una opzione fideistica (in questo senso Wittgenstein afferma che dire « L'etica cristiana è quella giusta » « equivale ad *adottare* l'etica cristiana »), e all'opzione fideistica si arriva sempre tramite l'esperienza.

Anche nelle ultime conversazioni del 1942 e del 1945, sembra tuttavia che Wittgenstein non abbia abbandonato il suo originario punto di vista secondo cui la vera esperienza mistica, più che all'impegno dell'accettazione di un sistema, conduce preferibilmente all'accettazione del mondo, quella realizzazione personale che è al di là degli schemi e garantisce la felicità a chi l'abbia conseguita. « Realizzazione » che è sempre individuale: discutendo, o meglio rifiutandosi di discutere nel 1942 il caso di Bruto che uccise il suo benefattore Cesare, Wittgenstein afferma di non poterne parlare perché « non sapresti mai, in nessun modo, cosa sia successo nella sua mente prima di decidere di uccidere Cesare » (114). Il che equivale a ribadire un punto di vista che si trova già nel *Tractatus* e nella *Conferenza sull'etica:* non ci sono precetti etici, le azioni sono proporzionate a chi le compie e a ciò che accade nella sua mente. Così pure, discutendo il caso ipotetico di un medico che deve assolutamente scegliere se lasciare la moglie o smettere le sue ricerche sul cancro, Wittgenstein afferma che « l'atteggiamento di un tale uomo varierà in occasioni diverse... è questa la soluzione di un problema etico ». Ma subito precisa: « O meglio: è così per uno che non ha un'etica. Se ha invece, per esempio, l'etica cristiana, potrebbe dire allora che è assolutamente chiaro: deve stare con lei, accada quel che può » (115). Chi ha scelto un sistema etico deve seguirlo; ma si può anche non aver scelto alcun *sistema.* Le preferenze di Wittgenstein si orientano verso quest'ultimo atteggiamento: mentre l'analista del linguaggio dissolve spietatamente i sistemi morali, l'uomo etico rimane solo, al di là dei sistemi, forse al di là del bene e del male, di fronte all'irripetibilità della situazione.

---

(114) L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia, e la credenza religiosa,* cit., p. 39.

(115) *Ibid.,* p. 40-44.

7. *Alcune conclusioni*

Barone riassume in tre punti fondamentali l'atteggiamento di Wittgenstein riguardo all'etica: l'inesprimibilità della sfera del valore; la valutazione positiva della sfera mistica per l'uomo; la netta separazione fra il conoscibile empirico e l'inconoscibile mistico (116). Da questi caratteri, al di là del passaggio dal *Tractatus* alle *Ricerche*, si può evincere una delle principali chiavi di lettura della filosofia di Wittgenstein: il dualismo fra il divenire osservabile e analizzabile e il mondo inesprimibile della mistica. I due mondi sono radicalmente separati: da una parte il fenomenico, dove vale l'opera dell'analista; dall'altra il mistico, dove non vale che l'esperienza del singolo. Wittgenstein slega l'etica da ogni possibile oggettività: il mondo del *Mystische* rimane un mondo vago, inafferrabile, posto nel continuo rischio di svanire in una totale indeterminatezza, una volta stabilito che non se ne può parlare. Troviamo forse qui un elemento per la risposta alla dibattuta questione del rapporto fra Wittgenstein e il neopositivismo. Il « personaggio » Wittgenstein, solitario, « religioso », lettore di Silesio e di S. Agostino, non corrisponde in effetti al tipo dello scienziato neopositivista; e dal positivismo logico lo differenzia profondamente il pensare che il « secondo » mondo, che pure sfugge all'indagine razionale e perfino al linguaggio, sia il mondo più importante per l'uomo. Ne deriva una certa sfiducia per la scienza e per la stessa logica, che possono risolvere molti problemi, ma solo i problemi — tutto sommato secondari — del mondo empirico. Quando, alla fine del *Tractatus*, Wittgenstein era ancora convinto che la logica potesse risolvere *tutti* i problemi del mondo dei fatti, pure così scriveva nella prefazione al libro:

> «La *verità* dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile e definitiva. Sono dunque dell'avviso di avere definitivamente risolto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di questo lavoro consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare quanto poco sia fatto dall'essere questi problemi risolti» (117).

Anche nell'analisi del « mondo come insieme dei fatti » (il *Tractatus* si apre con le parole: « Il mondo è tutto ciò che accade ») la seconda fase del suo pensiero segna poi il superamento del neopositivismo classico nel più vasto orizzonte della filosofia analitica del linguaggio.

Tuttavia, nonostante queste considerazioni, Wittgenstein

---

(116) *Apud* G. MORRA, *op. cit.*, p. 34.
(117) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 4.

non può essere considerato prescindendo totalmente dal neopositivismo o, per usare un termine più largo, dal logicismo analitico che resta il suo *background* teoretico fondamentale. Per quanto egli avesse intenzione di rivalutare il *Mystische* contro lo scientismo positivista, il presentare un sovramondo mistico reso impalpabile fino alla rarefazione finisce per giovare in ultimo alla concezione riduzionistica e anti-metafisica della realtà. Un mondo vago, un mondo di cui non si può parlare e che a rigore non può essere nemmeno pensato, attingibile solo in un' esperienza finalmente incomunicabile, un mondo su cui in sostanza è meglio tacere sempre, è una realtà che, per quanto la si voglia considerare importante, facilmente si dissolve e svanisce. Sollevato troppo in alto il *Mystische* vola via, lasciando sulla terra (dove non può esserci nemmeno una sua orma: « *come* il mondo sia è affatto indifferente per ciò ch'è più alto. Dio non rivela se è *nel* mondo » - *Tract.*, 6.432) (118) soltanto i fatti, abbandonati all'analisi del neopositivista o dell'analista del linguaggio, il quale, una volta svanito il Mistico, può affermare serenamente che i fatti (o le parole che li esprimono) sono l'unica realtà. Da questo punto di vista, sono in un certo senso giustificate le varie letture neopositivistiche di Wittgenstein da parte di Black, Colombo, Weinberg, per quanto si allontanino dalle sue intenzioni e dal suo spirito. E giustificata, da un certo punto di vista, è anche la critica di Ramsey, a cui già si è fatto cenno: una volta stabilito che qualcosa (l'etica, la religione) è un non-senso, « dobbiamo accettare seriamente che essa è non-senso, e non pretendere, come fa Wittgenstein, che sia un non-senso importante» (119). Concepire il Mistico (etica, estetica e religione) come realtà assolutamente inafferrabile e ineffabile, per quanto importante, può voler dire, ànche contro le proprie intenzioni, aiutare chi vuole espellerlo dal mondo.

Wittgenstein è stato accusato sovente di essere un nominalista: e di fatto ritroviamo in Ockham il dualismo fra il mondo logico-empirico in terra che si offre alla volontà dell'uomo e un Dio tutto volontà a cui però non si può arrivare razionalmente. Dualismo che può risolversi solo con l'eliminazione, almeno pratica, del sovramondo fideisticamente accettato: e l'esempio più conseguente di questa risoluzione è dato nel nominalismo dalla sfera del politico. Se non c'è un ordine naturale, e se la volontà assoluta di Dio è così difficilmente attin-

(118) *Ibid.*, p. 80.

(119) F. P. RAMSEY, *Foundations of Mathematics*, cit., p. 263.

gibile, in terra l'unica legge è la volontà del sovrano: e gli accenni politici di Ockham già preludono a Machiavelli e a Hobbes (120). Così, Wittgenstein aveva scritto che essere in armonia con il mondo, che è l'atteggiamento costitutivo dell'esperienza mistica, « vuole dire: "io faccio la volontà di Dio"» (*Quaderni*, 8.7.1916) (121). Ma è difficile determinare in concreto come si può « fare la volontà » di un Dio inconoscibile; e la non conoscibilità razionale di Dio rischia di lasciare il campo totalmente libero, in terra, a una volontà di potenza dell'uomo che « si esplica — come ha notato Morra — nel tentativo di soggettivizzare e di empiricizzare ogni realtà » (122).

Fideismo e positivismo, irrazionalismo e razionalismo sono le due facce di una stessa medaglia. Forse Wittgenstein è il personaggio in cui la concomitanza di questi due aspetti si presenta con la maggiore evidenza: in questo senso egli è veramente il crocevia del mondo moderno e comprendere la sua tematica etica può essere utile per comprendere numerosi aspetti dell'odierna crisi della morale, che è insieme la crisi morale di un mondo e di una società. In uno dei suoi primi studi, dove proponeva una « metafisica dei costumi », Marcel de Corte analizzava la figura dell'*homo duplex*, dell'*homo platonicus* (nel senso di neoplatonico e dualista) che rompe l'unità fra carnale e spirituale, separando radicalmente i due mondi e cadendo *insieme* nei due eccessi denunciati da Pascal: « Exclure la raison, n'admettre que la raison ». Due elementi « fatti per unirsi e completarsi nell'uomo » si scindono nella « separazione assoluta di attività spirituali e vitali » (123). Così, secondo un tema già proposto dalle più classiche esperienze gnostiche, il dualismo genera una dissociazione rovinosa fra il mondo della vita concreta (ove finalmente ci si comporta, secondo il consiglio di Grozio, *etsi daremus non esse Deum*) e il sovramondo divino, oggetto di *accettationes* mistico-fideistiche che spesso concludono nel panteismo. Il tipo d'uomo dualista « conduce, per così dire, un'esistenza doppia », a meno che « sospinto dalla logica immanente alla vita che aspira all'unità, non sacrifichi una

(120) Cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, *Del legislar como «legere» al legislar como «facere»*, «Verbo», XII (1973), p. 507-548, e H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, tr. it., Roma, 1965, («La legge in assoluto era stata separata positivisticamente dalla *lex aeterna*, dal momento in cui la *lex naturalis* era stata trasformata in un atto positivo arbitrario divino. Machiavelli aveva secolarizzato tutto questo e ne aveva cavato le conseguenze politiche. La *potentia absoluta* di Dio in Occam diventava in Hobbes la sovranità assoluta del re», p. 47).

(121) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-16*, tr. cit., p. 175.

(122) G. MORRA, *op. cit.*, p. 227.

(123) M. DE CORTE, *Incarnazione dell'uomo*, tr. it., Brescia, 1949, p. 18-19.

parte del suo essere all'altra, considerata come valore assoluto » (124). Dal dualismo di Spinoza, da cui appunto « sacrificando una parte all'altra » si traggono conseguenze materialistiche ovvero idealistiche, il pensiero moderno si dipana fino al dualismo di Wittgenstein fra « misticismo » e positivismo: ma se una scelta si è imposta, essa sempre ha portato ad immolare la « mistica » ai fatti. La dottrina dell'*homo duplex*, che proprio con Wittgenstein raggiunge le sue conseguenze più appariscenti, sembra essere la filosofia soggiacente a gran parte della « società reificata » contemporanea, in gran parte effettivamente « frutto dell'illuminismo rinnovato nel tentativo di assorbire la positività del marxismo » (125), che assume con fondamento una lettura empirico-positivista del reale, ma che è disposta ad accogliere ed assorbire qualche forma di etica e di religione che sia fideistica, irrazionale, « mistica ».

La posizione di Wittgenstein (specialmente nella sua seconda fase) è stata spesso variamente accostata a quella di Heidegger sulla base di un comune interesse per la ricerca sui rapporti fra essere e linguaggio (126). Anche da un punto di vista storico-filosofico le due *destructiones destructionis philosophiae* di Heidegger e di Wittgenstein possono, esaminate criticamente, mostrare forse qualche risultanza convergente. Secondo Heidegger l'oblio dell'essere è principalmente cagionato dalla volontà di potenza dell'*homo faber* che ha creduto di poter interpretare tutto l'ente secondo lo schema « tecnico » del plesso di materia e forma: una volta che questo schema è diventato lo schema della conoscenza con Kant, pensare e volere hanno finito per identificarsi sempre più, fino all'odierno scomparire della metafisica sopraffatta dalla scienza e dalla tecnica. Secondo Fabro l'oblio dell'essere è in realtà l'oblio della trascendenza dell'atto di essere, seguita alla identificazione di *exi-*

(124) *Ibid.*, p. 21.

(125) A. DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, in U. Spirito-A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milano, 1971, p. 232.

(126) Cfr. ad esempio, P. CHIODI, *Essere e linguaggio in Heidegger e nel «Tractatus»*, Rivista di filosofia, 1955, p. 170-91; G. MORRA, *op. cit.*, p. 29 s.; I. HORGBY, *The Double Awareness in Heidegger and Wittgenstein*, « Inquiry », II (1959), p. 235-64; L. BEHL, *Wittgenstein and Heidegger*, « Duns Scotus Philosophical Association Convention Report », XXVII (1963), p. 70-115; K. O. APEL, *Wittgenstein und Heidegger*, « Philosophisches Jahrbuch », LXXIV (1967), p. 56-94; M. CRISTALDI, *Nota sulla possibilità di un'ontologia del linguaggio in Wittgenstein e Heidegger*, « Teoresi », XXII (1967), p. 46-86; R. A. GOFF, *Wittgenstein's Tools and Heidegger's Implements*, « Man and World », I (1968), p. 447-62; K. HARRIES, *Wittgenstein and Heidegger: the Relationship of the Philosopher to Language*, « The Journal of Value Inquiry », II (1968), p. 281-91; *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, a cura di O. Pöggeler, Köln - Berlin, 1969, p. 258-96.

stentia ed *esse* che porta a ridurre la distinzione reale essenza-esistenza a una distinzione puramente formale (127): la *Vergessenheit des Seins* comincerebbe perciò con l'infedeltà degli scolastici (ripetuta da molti neoscolastici) all'autentico pensiero di San Tommaso. La critica di Wittgenstein al pensiero occidentale precedente non manca di qualche punto in comune con la critica di Heidegger: il « parallelismo » razionalista denunciato nelle *Ricerche* è la trasposizione logica della crisi ontologica che Heidegger mette in luce. Infatti, perduto l'essere, « quando la verità di un ente si risolve tutta nell'essenza, essa può essere esaurita completamente dal pensiero » (128): è la « teoria dell'immagine » secondo cui il pensiero viaggia in perfetto parallelo con la realtà (il perfetto dogmatismo wolffiano) che le *Ricerche* vorrebbero superare; se il pensiero esaurisce l'essenza (e quindi l'ente stesso, tanto più se fra essenza ed esistenza la distinzione è solo formale), la verità dell'ente può presentarsi nella sua forma autentica soltanto nel pensiero, da cui il panlogismo. L'oblio dell'essere sembra dunque la causa profonda della malattia logica denunciata dal secondo Wittgenstein.

Si può chiedere, enunciata la diagnosi, se vi sia la possibilità di una terapia. Heidegger prospetta un « ritorno nel fondamento della metafisica », ma lo sviluppa con modalità totalmente condizionate dai presupposti immanentistici della filosofia moderna, per cui la sostanza dell'essere heideggeriano è ancora una «sostanza antropologica » (129). Non solo, come Heidegger afferma nel suo *Was ist Metaphysik?*, « l'essere è intrinsecamente finito nella sua essenza », ma la stessa formula *Sein und Zeit* può semplicemente significare, come rileva Fabro, che « l'essere dell'uomo è il tempo come divenire ». Quanto alla posteriore formula *Zeit und Sein*, essa finisce per configurarsi come un ricorso all'indifferenziato radicale e al puro darsi:

> « Il tempo non è un che di fatto dell'uomo: l'uomo non è un che di fatto del tempo. Qui non c'è un fare. C'è soltanto il dare nel senso del porgere che illumina spazio-tempo... C'è (si dà) tempo. C'è (si dà) essere » (130).

L'esperienza filosofica e personale di Heidegger ha finito per concludersi nel silenzio, come quella di Wittgenstein. Le

(127) Cfr. C. FABRO, *Il ritorno al fondamento,* « Sapienza », XXVI (1973), p. 264-78.
(128) *Ibid.*, p. 268.
(129) *Ibid.*, p. 276.
(130) M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein,* in *Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1969, p. 17.

vie d'uscita dall'oblio dell'essere in Heidegger sono dapprima una metafisica della « trascendenza immanente » (Lotz); in seguito, il silenzio di fronte al « darsi » indifferenziato del tempo e dell'essere. Analogamente, dal dualismo radicale di Wittgenstein si può ricavare, attirando il *Mystische* nel mondo (operazione che Wittgenstein peraltro si rifiuta di compiere) una metafisica del panlinguismo come punto finale dell'immanentismo; ovvero, restando in ascolto del Mistico qualunque cosa accada del mondo e nel mondo, si può concludere il discorso filosofico in un atteggiamento di silenzio assoluto di fronte al *Mystische* che « si mostra » ma rimane ineffabile. Wittgenstein e Heidegger, i cui punti di contatto non vanno certamente sopravvalutati e che muovono da premesse del tutto diverse, rappresentano allora in un certo senso i due volti del dramma della filosofia moderna, all'interno di una crisi non risolvibile del principio di immanenza.

Nell'ambito dell'etica, sia Wittgenstein sia Heidegger rimangono ad indicazioni volontaristico-individualistiche: anche l'heideggeriana « abitazione nell'essere », se « l'essenza del *Dasein* sta nella sua esistenza » (il che equivale anche a dire che « l'essere dell'uomo è il suo esistere storico ») resta in realtà una abitazione nell'*existere* forse oggettivabile nella collettività umana, ma che, specie dopo il rovesciamento di *Zeit und Sein*, deve fatalmente condurre al silenzio soggettivo di fronte al tempo e all'essere che si danno. Non si esce dal soggettivismo, a meno che la *resolutio ad fundamentum* non arrivi davvero al fondamento originario dell'Essere. Se in Wittgenstein a tanto non si arriva né si può arrivare, è soprattutto per l'incapacità di superare il suo peculiare tipo di *natürliche Einstellung* a proposito delle stesse cose del mondo, che gli rende impossibile una adeguata comprensione del valore morale. Se il ponte fra le cose e il Valore, tra la realtà e Dio non si trova, e si rimane nel dualismo irrazionalista, è perché il logicismo ha deformato l'analisi stessa delle cose. Al termine dell'irrazionalismo, o del fideismo, non troveremo una morale, ma solo il silenzio. All'uomo che si pone la domanda fondamentale dell'etica e si chiede con Kant « che cosa debbo fare? », il Dio di Silesio, uno degli autori preferiti da Wittgenstein, non potrà che rispondere: *Schweig, Allerliebster, schweig: kannst du nur gänzlich schweig* (Taci, o amato, taci: tu puoi solo tacere) (131).

MASSIMO INTROVIGNE

(131) A. SILESIUS, *Der cherubinische Wandersmann*, a cura di C. Waldemark, München, 1960, p. 59.

IL SENSO DEL TRASCENDENTE

nell'opera di E. MOROVICH

Quando ci si occupa ripetutamente di un autore che ci è caro, accade di scoprire che quanto si è detto di lui precedentemente appare del tutto sommario, e ogni volta, per ovviare alle precedenti manchevolezze, si tenta di sottolinearne l'aspetto al momento emergente come il più importante.

Ciò accade, ovviamente, per quegli autori che scopri, ogni volta, più complessi e profondi di quanto non ti fossero prima apparsi, per quegli autori la rilettura delle cui opere ti consente, ogni volta, una più puntuale conoscenza del loro mondo poetico. Il risultato di questa descrizione per tasselli, di cui l'uno apparentemente sembra poter fare a meno dell'altro, ma in definitiva legato al precedente dal misterioso filo dell'interesse che ha indotto a riaprire un discorso apparso precedentemente concluso, è quella sorta di mosaico che solo riesce a definire, con sufficiente approssimazione, la complessa varietà di un'anima umana.

Uno di questi autori da me prediletti, e non certo per la vistosità delle sue opere — ché anzi si presentano tutte con un aspetto così semplice e un linguaggio così piano da apparire, ad una lettura superficiale, persino dimesse — è Enrico Morovich.

Nato a Fiume il 20 novembre 1906 da una famiglia dall'albero genealogico estremamente intricato (il padre era figlio di un dalmata e di una veneta di padre austriaco, la madre discendeva da un piemontese e da una savoiarda), dopo aver compiuto studi regolari sino al conseguimento del diploma di ragioniere-perito commerciale ed essere approdato ad un impiego in banca che non lo avrebbe mai intimamente appagato, tentò l'avventura letteraria per dar senso — come egli stesso confessa celiando — alla propria esistenza. Esistenza che, nel corso del suo svolgersi, si costellerà di infiniti movimenti in un vero e proprio peregrinare per l'Italia, dal momento dell'abbandono della nativa Fiume sino all'approdo a Genova, e che porterà sempre il segno di una continua coerente ricerca del senso mutevole dell'esistenza, delle cose e degli uomini, no-

nostante la certa presenza, accanto ad ognuno di noi, di un'ombra ammonitrice del mistero che ci trascende.

Se parla della sua « evasione » letteraria, guidato da certi spiritelli che mai l'hanno abbandonato sin dai tempi che furono, Enrico Morovich afferma d'essere nato per tracciare segni sulla carta: sin da ragazzo scrive e disegna per alcuni fogli letti dai compagni di scuola passati poi a studi più elitari, quali il liceo, mentr'egli, diplomatosi ragioniere-perito commerciale, si avvia a diventare, almeno a detta d'altri, un agiato bancario. Gli anni di formazione restano un po' oscuri, ed egli non ama parlarne per un pudore motivato da ragioni personali. E' facile tuttavia arguire come dall'intreccio delle parlate, che consentivano ai suoi familiari di esprimersi simultaneamente in lingue diverse, e dal clima di frontiera, respirato a Fiume, gli derivi quella duttilità espressiva che trova una sua unità in uno specifico personale. Dopo gli anni trascorsi in banca (dal '24 al '29), durante i quali si esercita a scrivere in segreto, Enrico Morovich manifesta una capacità mimetica ad entrare nel personaggio che è sempre sé e altro, in una sorta di dualità surreale, o fantastica, che gli permette di parlare per contrasti simbolici, a tratti per enigmi, e di mostrare come reale il fantastico e come immaginario tutto ciò che ha un suo ritmo ben preciso nel tempo e nello spazio.

Il pensiero del lettore può puntare su nomi importanti, e riferirsi, ad esempio, a Kafka; ma, come scriveva Silvio Benco, « il suo contatto con Kafka non implica dipendenza » (1), così come l'accostamento a Pirandello, tentato più recentemente da Paolo Santarcangeli (2), è accettabile in maniera sommaria. L'immagine dei personaggi, complessa e intrigante nell'uno e nell'altro autore, in Morovich risponde sempre, più che al polimorfismo pirandelliano, a un'unità segreta, ben congegnata, elementare, desunta nei lontani anni '20 dall'insoddisfazione della vita e dal cruccio impietoso che lo divorò al punto da condurlo sull'orlo di una grave forma di esaurimento nervoso. L'essere complice dell'altro sé che nicchia al cospetto degli avvenimenti, gli viene dalla capacità, acquisita forse nel periodo

(1) « Il Piccolo della Sera », 11 gen. 1940. Silvio Benco s'era occupato di Morovich in precedenza, sin dall'uscita de *L'osteria sul torrente* il 30 apr. 1936, sempre su « Il Piccolo della Sera », e, successivamente, di altri volumi dello scrittore.

(2) Nel corso della conferenza tenuta a Fiume nel novembre 1982 su *Tendenze e caratteristiche della letteratura fiumana dal primo dopoguerra ad oggi* il Santarcangeli rintracciava la sua affinità ideale o parentela con Pirandello « nella costante duplicazione o ambivalenza del piano narrativo ».

trascorso in banca, d'estraniarsi dal contingente e dal suo procedere per sviluppi logici, per inseguire piuttosto l'imprevedibile dialettica dell'immaginazione, con tutti i rischi che un simile processo di libera associazione di idee comporta. La fantasia non ha, infatti, limiti. E, a lasciarla libera per strade inconsuete, può condurre ad una dimensione « autre ». Costretto a vivere in un mondo che gli risulta sempre più inadeguato, sino a chiuderlo in un grumo di cruccio sempre più ostinato, per uscire da quella condizione dai tratti esplosivi, con forza di volontà tenta nel 1928 l'avventura letteraria con una lettera ad Alberto Carocci (3), allora direttore di « Solaria », che, a rileggerla col pensiero immerso nel clima di rapporti tra letterati d'oggi, fa soltanto sorridere per la sua ingenuità.

Nel maggio del '29 « La Fiera Letteraria » di Milano (direttore G. B. Angioletti) pubblica il suo racconto *Il leprotto* (4). Nel numero d'agosto di « Solaria » compare *Un compagno di scuola* (5), proprio mentre Enrico Morovich è ricoverato in clinica, dove resta da giugno a settembre. Delle sue condizioni di salute abbiamo notizia in una lettera di Giulio Pacher allo stesso Carocci (6), spedita da Fiume il 23 agosto 1929, così come d'ora in poi troveremo documentate, proprio per l'importanza della collaborazione a « Solaria », le varie tappe della sua esistenza e della sua attività. Se l'amicizia con Carocci può spiegare l'inizio della sua presenza letteraria, non può tuttavia indicarne il percorso, né, tanto meno, quel particolare senso

---

(3) Scriveva infatti Enrico Morovich il 21 dicembre 1928 da Fiume: « Egregio Signor Direttore, Io non so se in "Solaria" si pubblichino lavori di ignoti né se il mio sia meritevole di pubblicazione. Ma pure, non essendo io stato mai letto da nessuno, inviandole questo breve manoscritto ho il piacere di pensare al mio primo lettore. Ed è una consolazione che mi rimarrà anche se, dopo essere stato letto il manoscritto raggiungerà il cestino. Molto meglio uno che nessuno. Dev.mo Enrico Morovich » - *Il carteggio Enrico Morovich-Alberto Carocci, 1928-1939* (a cura e con presentazione di GIULIANO MANACORDA), « La Battana », n. 61, sett. '81.

(4) Ora in *L'osteria sul torrente*, Firenze, 1936, Edizioni di « Solaria », p. 29.

(5) Mai compreso in volume.

(6) Scriveva il Pacher: « Caro Carocci, mi sono recato a casa di Morovich ma qui mi attendeva una ben triste notizia. La madre di lui mi ha comunicato che egli pochi giorni (fa) era diventato matto. Data l'attenzione che mi aveva destato il suo racconto: "Un compagno di scuola", nel quale avevo scoperto cuore, chiarezza e arte, io sono stato dolorosamente colpito. Ma c'è speranza e si confida con cuore di ridargli la ragione. Le cause che lo hanno portato alla pazzia sono oscure e non definite. Sembra però che in questi ultimi tempi egli fosse nauseato dal mondo e cercasse un isolamento materiale e spirituale » (vedi: GIULIANO MANACORDA (a cura di), *Lettere a Solaria*, Roma, 1979, Ed. Riuniti, Lettera n. 222, pp. 153-154).

religioso che noi cogliamo nel complesso della sua opera e che vuol essere il filo conduttore della presente trattazione.

Per una valutazione letteraria dell'opera di Enrico Morovich rimandiamo ai nostri precedenti interventi, convinti come siamo che bastino a fornire la visione d'insieme di cui può avere bisogno il lettore digiuno di notizie (7). Qui seguiamo il filo logico di una nostra specifica curiosità e diamo per scontate notizie importanti come la sua inclusione nell'antologia solariana (8), per soffermarci direttamente, trascurando il già accennato *L'osteria sul torrente*, sulla raccolta di racconti apparsa nel 1938, ossia *Miracoli quotidiani* (9). Già il titolo ci sembra emblematico, specie se si consideri che il determinante che accompagna la parola « miracoli » dà per scontata la quotidianità degli stessi. Semplice riferimento alla straordinarietà degli avvenimenti che nel libro vengono narrati, quel titolo emblematico, o prima spia d'un atteggiamento che nasce da una precisa folgorazione spirituale che l'autore ben ricorda? Risaliamo un attimo al dato biografico per quel tanto che è necessario a spiegare le nostre intenzioni.

La vita che l'autore conduce negli anni di giovinezza è all'insegna della dissipazione libertina. La stessa malattia ne è spia ed effetto. Ma non per questo, a guarigione avvenuta, Morovich, ora impiegato ai Magazzini Generali di Fiume, abbandona le avventure di una vita dissipata. Tracce precise di questa sua «filosofia» si trovano in *Cronache vicine e lontane* (10), un volume di liriche prezioso proprio per il dato biografico di cui si nutre pagina dopo pagina:

> Ero giovane, con una certa / esperienza alle spalle. Andavo / nelle case chiuse in ore morte. / Chiedevo di lei e mi mandavano / su all'ultimo piano... / ... / La vita spaziava oltre i tetti / di piccole case fino al mare / azzurro, percorso dalla bora / nell'ora tenue del tramonto di / un giorno sereno. Perché mi /

---

(7) BRUNO ROMBI, *Un autore che esalta le minute gioie*, «Corriere Mercantile», 12 dic. 1981. BRUNO ROMBI, *I due volti della vita (o della morte) nell'opera di Enrico Morovich*, «Il Cristallo», anno XXV, 1983, 1.

(8) G. B. ANGIOLETTI-GIACOMO ANTONINI (a cura di), *Narratori Italiani*, Firenze, 1937, Vallecchi. Nell'antologia Morovich è in compagnia di Titta Rosa, Benedetti, Lisi, Alvaro, Comisso, Tecchi, Malaparte, Carocci, Bonsanti, Piovene, Vittorini, Landolfi e altri. Si occuparono del volume, fra i tanti nomi importanti nel campo delle lettere, Silvio Benco, Osvaldo Ramous, Arrigo Benedetti, Massimo Alberini, Umbro Apollonio.

(9) Firenze, Parenti.

(10) Genova, 1981, San Marco dei Giustiniani.

accorgevo del bello spettacolo / soltanto dopo? Prima era come / se una rossa coltre di fumo mi / impedisse di vedere ogni gioia, / anche minima, a portata di mano. (11)

Tale filosofia, però, diventa presto causa di malessere, di morbo insidioso e logorante, come l'Autore confessa in un altro momento di coraggio:

Allora ripensando a se stessi si dice: / com'ero stonato e villano e disgraziato, / quante sciocchezze dicevo, e quante / ne facevo, perdevo dall'oggi al domani / occasioni dorate e chi mi credeva / intelligente si stringeva nelle spalle / senza capire più niente. Tutto un passato / d'anni che dovevano essere i più belli / cadeva in un baratro, in una fossa / di rifiuti. Ad entrarci per cercare / qualche piccola cosa che sembra possa / servire, c'è da cadere svenuti / col pericolo di non uscirne più. (12)

Il male del vivere, cui dà impulso la giovanile leggerezza, giunge sino ad una sorta di nihilismo, di negazione dei valori eterni dell'esistenza: il giovane Morovich, come egli stesso confessa oggi, con il distacco sapiente di una profonda esperienza, ha quasi in dispregio la divinità, il problema della trascendenza. Poi un giorno del 1935, recatosi a Roma da Fiume, mentre entra baldanzoso in San Pietro senza segnarsi la fronte, ode imperiosa una voce che gli intima:

— Fatti il segno della croce anche tu, brutto mascalzone...

Non fu un'impressione — aggiunge lo scrittore — né una suggestione dovuta alla maestosità dell'ambiente... Udii realmente quella voce e da allora la mia fede è priva di dubbi. Anche quando non vorrei, capita qualcosa che mi costringe a credere... Sono un sorvegliato da anni... Potrei aggiungere che quand'ero bambino una delle mie zie, con cui parlavo sempre in tedesco, un giorno mi disse in maniera del tutto perentoria:

— Der liebe Gott ist überall. (13)

Non stavo molto bene, quel giorno, ma appena ebbe pronunciata tale frase ebbi l'impressione immediata di star meglio. Il guaio è che, crescendo, ho dimenticato spesso il buon Dio, fino a quel Suo richiamo in San Pietro.

---

(11) *Ibid.*, p. 37.

(12) P. 29.

(13) Il caro Dio è dappertutto.

Ma torniamo a *Miracoli quotidiani* ed esaminiamoli attentamente.

Sotto il profilo letterario, scrittori e critici illustri come Garibaldo Marussi, Vasco Pratolini, Ettore Allodoli, Raffaello Franchi, Wolfango Rossani, Giuseppe Susini, quando non lo stroncarono brutalmente, ne sottolinearono la politezza linguistica, l'estrema essenzialità sintattica, arrivando addirittura a tentare accostamenti con Comisso, Zavattini, Lisi e Kafka.

Sotto il profilo contenutistico fu subito evidenziato, nel gioco immaginifico degli espedienti narrativi, il ricorso, per mezzo d'apologhi per lo più divertenti e divertiti, ad una sorta di meditazione costante sul rapporto vita-morte, realtà-fantasia, veglia-sonno, così come l'assunto morale della scrittura, nel suo voler dire e non dire, esplicare e sottintendere, indicare e rinviare ad una sorta di simbologia della parola. In ogni racconto Morovich propone una riflessione, anche se essa sembra scaturire unicamente dalla singolarità d'ogni avvenimento esistenziale.

Analizziamone alcuni.

Arianna e un cuore (14), esempio d'apologo sull'aridità sentimentale di chi, amato, non ricambia l'amore, si chiude con una sorta di morale esplicita, e cioè che un cuore resta tale anche se trasformato in un tappeto su cui camminare a proprio piacimento, anche se schiacciato da un rullo compressore.

In *Gli spiriti innamorati* (15) fa capolino la concezione morovichiana sulla morte.

> Morto fu anzitutto sorpreso della reale esistenza dell'al di là e di tutti gli spettacoli a cui fu costretto ad assistere. Vide la disperazione dei propri parenti, il proprio funerale, rivide i compagni di scuola, le compagne, nonché lei. (16)

La « lei » è Aria, di cui Livio, il defunto, era innamorato in vita a tal punto da invocare la morte e morire realmente. E poiché di lei resta innamorato anche nell'al di là, spera di poterla avere tutta per sé, almeno in ispirito. Ma, amaro contrappasso al sacrificio della propria esistenza, per poter rimanere a lei accanto almeno in ombra, è constatare che anche nell'al

(14) In *Miracoli quotidiani*, p. 4.

(15) *Ibid.*, p. 6.

(16) *Ibid.*

di là gli spiriti fanno a gara con lui per accompagnare, non visti, la ragazza di cui anch'essi sono follemente innamorati.

Questo racconto ci fornisce lo spunto per un'altra sottolineatura sul dato referenziale della scrittura di Enrico Morovich, relativo al compromesso quotidiano con l'aspetto probabile della realtà. E tale dato, che situa letterariamente la narrativa morovichiana nella corrente surrealista, traduce in effetti un aspetto singolare della sua complessa personalità, e cioè la propensione a mettere in discussione il dato di certezza, per trovare nella speranza, o, meglio, nella fede, il foro attraverso cui passare all'al di là, con tale naturalezza da non sembrare azzardato nemmeno il gioco della fantasia.

A dimostrazione di quanto affermiamo valga, uno per tutti, il racconto *Il piccolo Gaspare* (17), che riproduciamo integralmente.

> Quando al piccolo Gaspare fu detto che i monti bellissimi, da lui tanto ammirati, erano sorti dal mare, ed essendo di calcare altro non erano se non conchiglie morte, rapprese dalla pressione del mare; e che erano rimasti brulli, per lungo tempo, privi affatto della flora gloriosa che adesso li ricopriva, il piccolo Gaspare rispose che non gliene importava niente e che non voleva saperlo.
>
> Gli fu osservato che sarebbe rimasto ignorante. Al che egli rispose che non sarebbe rimasto ignorante per sempre, perché tutte quelle cose le avrebbe sapute dopo morto, in paradiso, dalla voce del buon Dio.
>
> Gli fu detto che Dio non esisteva e allora il piccolo Gaspare s'adirò sul serio e disse che se era così di tutta la storia del mondo non gli importava nulla e del mondo stesso gliene importava ancor meno.

L'esistenza di Dio, secondo la risposta del piccolo protagonista del racconto, è fuori discussione. Se soltanto si dubitasse di ciò tanto varrebbe vivere, perché l'esistenza non avrebbe alcun significato.

Potremmo ancora citare, a conferma di quanto affermiamo, brani de *Il cuore del bandito* (18), de *L'angelo ferito* (19) o de *La morte in campagna* (20). Ci piace invece riprendere,

(17) P. 16.
(18) P. 8.
(19) P. 12.
(20) P. 14.

fra i tanti giudizi espressi dai recensori che si occuparono di *Miracoli quotidiani,* almeno una parte di quanto Giuseppe Susini afferma quando scrive:

> V'è in queste « Favole » [...] un « angelismo » di Morovich, e piace proprio questo elemento di miracolo che rafforza il sapore umano della favola, poiché spesso giustamente intonata ne è la prosa. Favolista nato, il Morovich, ma, dove riesce a essere tale, favolista tutto moderno, non solo per il significato morale sempre vivo nelle sue cose, ma anche, e in special modo, per qualità di stile che tende, quando non le raggiunga, a concretezza e a sobrietà di dettato. Conquista ch'è tutt'uno con le doti di fantasia, in misurato sviluppo e in coerenza di atmosfera. (21)

Se in *Miracoli quotidiani* la tensione esistenziale è costante, nella successiva raccolta di racconti (22), di « asciutta modernità espressiva » (23), l'ironia raggiunge l'alto grado della saggezza. Basterebbe citare *La Morte in pantofole* (24) che tanto piacque a Giaime Pintor (25).

> Antonio si svegliò bruscamente, disturbato da un rumore come di zoccoli. Accese la lampadina e vide che era la Morte, la quale passeggiava in su e in giù per la stanza, e che, vedendosi osservata, si fermò e indicò col dito il cassetto del tavolino da notte. Poi riprese a camminare in su e in giù sempre con quel passo rumoroso dovuto ai suoi piedi scarni. Antonio si preoccupò che nella stanza attigua la potessero udire. Nuovamente la Morte si fermò a indicare col dito il cassetto del tavolino e di nuovo riprese a passeggiare. Ma faceva troppo rumore.
>
> « Se vuoi che prenda la rivoltella dal cassetto » le disse Antonio indicando le ciabatte sul tappeto, « mi devi fare il piacere di calzare le mie pantofole ».
>
> « Sta bene », rispose la Morte, e subito le calzò. Ora passeggiava senza alcun rumore. Antonio spense la luce. Pareva proprio che nella stanza non ci fosse più nessuno. Si guardò bene dal prendere dal cassetto la rivoltella e dopo un poco dormiva di nuovo profondamente.

---

(21) « Quadrivio », 13 nov. 1938.

(22) ENRICO MOROVICH, *I ritratti nel bosco,* Firenze, 1939, Parenti, Coll. di Letteratura.

(23) « Panorama », 27 dic. 1939.

(24) *Op. cit.,* p. 29.

(25) « Oggi », 5 gen. 1940, poi in *Il sangue d'Europa,* Torino, 1950, Einaudi.

Se si volesse ricavare un insegnamento dall'apologo, esso non potrebbe essere che il seguente: la Morte, per quanto allettante o subdola possa essere, non può mettere in forse, non l'esistenza, ma neanche il sonno dell'uomo, se questi è sereno. Ed egli può continuare a dormire, a prescindere dallo strepito che Lei può originare, se è conscio del fatto che Lei potrà prevalere soltanto quando sia giunto il momento stabilito, per ognuno di noi, da Colui che tutto regge e determina.

Questa fede in Dio, e, per converso, nell'esistenza, si fa più esplicita nel racconto *Il contadino e la Morte* (26) in cui la Mietitrice tenta ripetutamente di colpire un uomo durante un temporale, senza riuscire, però, nemmeno a spaventarlo, nonostante con la falce gli passi, ad ogni nuovo lancio, vicinissima a tal punto ch'egli s'accorge « che sarebbe bastato allungare il passo per essere ucciso ».

Nella chiusa Morovich è infatti esplicito:

> Tremante di freddo e di fatica giunse al proprio casolare ed era per entrarvi quando la Morte lo avvicinò e gli disse: « Dunque non mi temevi? ».
> Il contadino le rispose: « Certo ti temevo: ma non sei tu a decidere ».

Sul concetto di Morte sotto controllo Morovich ritorna con il racconto *La morte in città* (27), in cui l'Oscura si avvicina a dei ragazzi che, trovata una bomba, pensano di scaricarla. Ma Vincenzo, che vuole la bomba per sé senza correre rischio, si reca da Antonio, un ragazzo ch'egli giudica capace di smontare l'ordigno senza pericolo. La Morte lo segue e quando Vincenzo con la bomba vuota esce dall'abitazione di Antonio...

> la Morte lo rincorse, ma soltanto fino alla strada, dove rimase a passeggiare, nella speranza di veder finire qualcuno sotto un tram o sotto le automobili. (28)

Il lettore si domanderà, a questo punto, perché Morovich insista tanto sul personaggio - concetto Morte, che ritorna in proiezioni diverse in *Gli spettri sulla corda* (29), in *Il gatto e*

(26) *Ibid.*, p. 33.
(27) P. 43.
(28) P. 44.
(29) P. 47.

gli stivali (30) e che, dopo il così grande spazio avuto nel precedente volume, altrettanto ne troverà nei volumi successivi.

Lo confessa candidamente l'Autore stesso quando dice di non credere che la Morte apporti cambiamenti sostanziali all'esistenza d'un individuo e che l'aldilà non potrebbe essere altro che una proiezione, più o meno riuscita, dell'esistenza terrena. Molto può dipendere, secondo il nostro Autore, dal modo in cui abbiamo cercato di vivere, di coltivare amicizie e antipatie, perché la legge del contrappasso potrebbe volere che ci si ritrovi accanto a chi s'è tanto amato — se si è agito bene in vita — o accanto a coloro che non ci sono mai piaciuti, se male abbiamo operato, con ciò volendo significare che ci potremmo dannare all'infelicità eterna soltanto per non aver amato a sufficienza un nostro simile e prediletto chi, forse, non meritava del tutto il nostro affetto e la nostra stima.

Alla domanda se tema il giudizio di Dio Enrico Morovich risponde:

> — Per forza, perché qualcosa deve pur esserci, dopo. Non credo che uno se la cavi senza qualche punizione. Se non sono punizioni, vere e proprie, possono essere gravi fastidi. Metti che ti trovi insieme a tre o quattro spiriti che non riesci a sopportare... spiriti che possono essere anche sei... visto che ognuno di noi ne ha sette...

Sul tema della « vitalità » degli spiriti si dipana il volume *Contadini sui monti* (31) in cui le vicende dei trapassati si intrecciano con quelle dei viventi, e personaggi, come Jacopo, che brigano in vita con intendimenti furfanteschi, finiscono dannati a ripetere in eterno il ruolo così bene recitato durante la vita terrena.

Un altro personaggio del libro dallo smalto particolare è quello della defunta signora Francesca Orcan la quale, avvedendosi delle tresche di Jacopo ai danni del marito Giovanni, è decisa a sconvolgere, con la propria presenza e con quella di spiriti suoi collaboratori, la dimora che era stata sua durante la vita terrena, piuttosto che lasciarvi trionfare la furfanteria di Jacopo.

La dimensione *autre* del racconto può far pensare ad una

---

(30) P. 48.

(31) Firenze, 1942, Vallecchi.

deformazione in chiave spiritica della fede di Morovich, ed invece non è così.

Uno è l'assunto morale che resta ben fermo e vuole che il male non trionfi sino in fondo, anche se — secondo il pessimismo di fondo dell'autore — trova ampio spazio nelle vicende terrene; altro è il *divertissement* fantastico-surreale messo in atto per poter desumere, da vicende apparentemente sconnesse, un gioco sottile di preamboli, deduzioni, postulati.

Al di sopra di ogni disquisizione sul merito delle vicende, sulle cause e sui fini dei vari momenti d'una esistenza, o di più esistenze umane intrecciate in una realtà che è sempre sociale, perché interessa più individui anche quando, apparentemente, si svolge nel « privato » di un solo personaggio, rimane sempre un interrogativo di fondo, che trascende il puro e semplice piacere della narrazione, per riconnettersi al vero significato di ogni intreccio, d'ogni rapporto tra uomo e uomo che, positivo o negativo che sia, presuppone sempre un'etica.

Un'attenzione tutta particolare, per l'analisi che ci proponiamo in questa sede, merita il romanzo morovichiano *Il baratro* (32). In quattro episodi l'Autore narra del giovane Natale (Dalo) Mei, il quale, per impossessarsi dell'eredità della vecchia zia Be, pensa bene d'eliminarla gettandola in un baratro. Il delitto non rimane isolato: Dalo elimina la cugina Gianna prima che scopra il suo crimine, e parimenti il giovane bracconiere Oscar, avanti che scorga nel baratro i corpi delle due donne. Dopo aver eliminato anche il cane Pascià, testimone impotente dei suoi delitti, Dalo, inseguito dai carabinieri, muore.

Per un altro autore la storia di Dalo probabilmente sarebbe terminata con la sua morte; Morovich, invece, proprio da essa trae spunto per la quarta parte del romanzo che così inizia:

> Non v'era giorno che un misterioso vento non portasse Franceschino (33) dalle parti del baratro. Così gli capitò di trovarvisi quando fra i carabinieri e un giovane armato di fucile cominciò il conflitto.
>
> Malauguratamente il vento lo tratteneva in alto senza permettergli di scendere, sicché non capiva molto di ciò che stava accadendo, anche a causa degli alberi e delle piante che aveva sotto di sé.

---

(32) Padova, 1964, Rebellato.

(33) *Lo spirito d'un giovane defunto.*

E quando finalmente poté scendere, molto si sorprese di scoprire che il giovane che aveva parlato era il suo ex padrone, Dalo, che ora giaceva morto, come nascosto in un cespuglio spinoso.

Franceschino si sarebbe fermato accanto a lui, sia per commiserarlo, sia perché sentiva alcune voci che dovevano essere quelle dei carabinieri che si avvicinavano, se non si fosse messo ad inseguire una specie di palla nera che vide uscire lievissima d'in mezzo alle piante e correre, o per dir meglio, volare nel bosco. Pieno di curiosità egli la seguì.

Andavano con lo stesso vento, ancora una volta in direzione dei prati frequentati dal pastore Lodovico e dal suo cane Nero. Soltanto che questa volta era un piccolo mostro nero a fuggire e Franceschino ad inseguire.

Ma Franceschino era svelto e riusciva a stare molto vicino al mostriciattolo che non era altro che Dalo, non più grosso d'un grosso pugno: era tutto testa, orribile, repugnante, con certi occhi rossi e roteanti; il busto le braccia e le gambe sembravano un insieme di tentacoletti come potevano essere quelli d'un granchio.

Dalo rotolava nell'aria, a pochi centimetri da terra, come una palla di fumo nera appena uscita da uno stretto fumaiolo. (34)

Con questo aspetto orripilante Dalo, che anche nell'altra vita non cessa d'essere abietto, infesta di sé prima il cane Nero, poi un povero carbonaio, ed infine, sempre più incattivito da altre malefatte compiute da morto, attacca, nei pressi dello sbocco d'una fogna, dei ratti, per metterli in fuga.

... ma ben presto risultò che aveva confidato troppo nelle sue forze. I ratti si difesero contrattaccando e in pochi istanti lo fecero sparire. Quella nebbia nera e sudicia che era stato Dalo, scomparve nei loro stomaci voraci. Eppure uno di quei ratti che forse aveva azzeccato il nocciolo di Dalo, la sua parte essenziale, si rivelò d'improvviso ferocissimo contro i suoi stessi compagni che egli assalì, fischiando e soffiando, a morsi e a graffi. Tutti fuggirono ed esso rimase solo, soffiando ancora mentre si guardava in giro, con i suoi occhietti infelici. Ma d'improvviso si sollevò sulle zampe posteriori e poi cadde all'indietro e rimase stecchito. Se Franceschino non fosse stato attento, avrebbe certamente mancato di vedere il mostriciattolo

(34) *Op. cit.*, pp. 113-114.

più sottile ma più feroce uscirne dalla bocca spalancata e prendere il volo. (35)

Se non leggiamo male tra le righe di Morovich la dannazione per Dalo Mei è quella di restare in eterno quell'essere malvagio ch'era in vita a tal punto da rendere persino il ratto, « che forse aveva azzeccato il (suo) nocciolo, la parte essenziale », ferocissimo contro i suoi stessi compagni.

Fa giustamente osservare Paolo Santarcangeli:

> Entro la cornice d'un linguaggio castigato e sorvegliato, veniamo trasportati, con l'aria più naturale di questo mondo, in un'atmosfera in cui il magico (o demoniaco) si mescola al fatto quotidiano. Ma, ad onta degli accadimenti raccapriccianti che vengono narrati in questo libro, l'elemento « demoniaco » o soprannaturale resta sempre come venato da un tono di pietà, di perdono, di sorriso distaccato. (36)

I tormentati, gli irrequieti, gli instabili — i dannati —, in terra o nell'al di là, sono, per Morovich, coloro che non credono, coloro che non tentano di penetrare il mistero della fede, che è poi quello dell'esistenza. In modo particolare lo sono coloro che, disdegnando la solidarietà umana, invidiano o ignorano il prossimo, dimenticando che l'esistenza è una lunga catena senza inizio né fine, i cui anelli sono costituiti da coloro che sono, che furono, che saranno. Ricaviamo questa convinzione rileggendo la poesia *Amici* apparsa in un volumetto (37), quasi clandestino, che avrebbe meritato una maggiore attenzione da parte della critica e del pubblico:

> Amo la vita celeste / più delle cattedrali. / Amo pensare a Dio / quando il mio cuore è lieto / gli bacio le mani. /
>
> Quand'ero un ragazzo / perdetti dei giovani amici / che valevano quanto me. / Appena giunti nell'al di là / andarono a protestare: / « Perché egli è rimasto / e noi siamo dovuti partire? / Quassù non si sta male / ma giù non v'à confronto ». / Qualcuno lor rispose: / « Si apprezza il complimento / la lode per il mondo / ma statemi a sentire / preparan tempi brutti / anche pel vostro amico, / anzi se lo vorrete / spesso lo rivedrete / nella sua dura vita, / verranno presto giorni / da far

---

(35) *Ibid.*, p. 145.

(36) « La Fiera Letteraria », 7 feb. 1965.

(37) ENRICO MOROVICH, *Racconti a righe corte*, Genova, 1977, ed. propria.

tremar le vene. / Il vostro caro amico / brancolerà nel buio / senza trovar la via. / Allor lo seguirete / piano, piano / e come scoprirete / che vi porta nel cuore / gli darete una mano». (38)

Letta attentamente, questa confessione di Morovich conferma ancora due nostre precedenti convinzioni: la sua sincera solidarietà per il prossimo e la sua radicata convinzione che l'esistenza non finisca con la morte dell'individuo il quale, in ispirito, può intrattenere rapporti con quanti rimangono sulla terra ed essere loro d'aiuto o di nocumento. Il già dichiarato influsso dei trapassati sulle vicende umane trova conferma in *Il profeta deriso* (39):

Io credo negli spiriti / pazzi e ingenui / che ronzano di notte / intorno a talune teste / come le api / attorno all'alveare...

così come viene ribadita la fede nella comunione dei sentimenti, anche oltre la morte, nella chiusa di *Racconto* (40) in cui, dopo aver ricordato il suo rapporto di alunno irrispettoso con un professore morto giovane, conclude:

Se un giorno lo incontrerò nel mondo / a lui già noto ed a me ancora ignoto / lo abbraccerò e spero sarò perdonato. (41)

Indifferenza (42), che chiude la raccolta, ci riporta alla tensione suscitata in noi da *Il piccolo Gaspare* di *Miracoli quotidiani*:

Che tu non creda nell'aldilà / non toglie che l'aldilà ci sia. / Ch'io creda nell'aldilà / ch'io ne abbia la certezza / non m'avvantaggia affatto / nel giudizio imperscrutabile / degli Dei dell'aldilà / che giudicheranno te e me / con lo stesso metro / benché io ci creda e tu no.

Che cos'è la fede per Morovich?

— Il suo mistero — ci dice — è la sua forza ed è quanto maggiormente mi affascina. Non a caso ritengo che la più au-

(38) *Op. cit.*, p. 9.
(39) *Ibid.*, p. 11.
(40) P. 43.
(41) P. 44.
(42) P. 47.

tentica disperazione di Leopardi derivasse dalla sua mancanza di fede. La fede edifica e tiene in tensione.

La tensione per la vita, per la salvezza dell'uomo, ritorna nell'opera *Nostalgia del mare* (43), pubblicato dopo *Ascensori invisibili* (44) in cui l'Autore era teso totalmente al recupero del fiabesco e dell'onirico che tanta parte hanno nella sua opera complessiva. Appare tuttavia giusto sottolineare l'importanza del gioco surreale su cui la scrittura si attesta perché è la chiave per comprendere con quanta naturalezza Enrico Morovich passi dal reale al fantastico, dall'onirico al simbolico, dal surreale al trascendente, fornendo dei paradigmi esistenziali da declinare nella prassi quotidiana. Opportunamente faceva notare Francesco De Nicola come

> ... tutto questo gioco di immagini, magistralmente condotto sul filo dell'ironia e tenendo sempre d'occhio l'esigenza di costruire trasparenti simbologie col reale, non appare per nulla come gratuito esercizio intellettualistico, bensì come approccio divertito, ma non privo d'umanità, agli aspetti sfuggenti della nostra società e alla loro dimensione più occulta, ma non per questo meno effettiva. (45)

« L'esigenza di costruire trasparenti nostalgie col reale », sottolineata da De Nicola, è il filo su cui corre la tensione morale di *Nostalgia del mare* in cui Morovich è costantemente teso alla ricerca dello spiraglio attraverso cui condurre l'uomo al volo liberatorio verso il mare, fuori dalla guerra quotidiana. Già il titolo simboleggia la speranza di un bagno purificatore, il conseguimento di un approdo alla purezza, superate le difficili prove dell'esistenza: le rivoluzioni permanenti, le guerre fratricide, i tradimenti, le congiure, le illusioni. La guerra come dissidio interiore ed esterno è *topos* d'apologo, punto di riferimento per l'impietosa analisi:

> E' notte fonda. / Siamo sul confine / come contrabbandieri / seduti su aride pietre / che nessuno sorveglia. (46)

Analizziamo i sintagmi di questa lirica introduttiva che rias-

---

(43) Genova, 1981, Ed. Unimedia.
(44) Genova, 1980, Ed. Unimedia.
(45) « Gazzetta di Parma », 8 mag. 1980.
(46) *Op. cit.*, p. 15.

sume il dramma della nostra condizione attuale. La notte fonda è il buio della coscienza in cui siamo precipitati. Il confine sul quale ci attestiamo, seduti su aride (si badi al determinante) pietre, è quello dei contrabbandieri, ed è confine che nessuno sorveglia. Possiamo passare di là a vendere, comprare, o fermarci ad ascoltare il silenzio e ad ammirare la notte — come dice l'Autore subito dopo —. Comunque il momento dell'*incipit* è critico: non possiamo essere superficiali.

> Si è accennato — scrive Bruno Majer in prefazione (47) — alla prevalente tematica bellica: è questa, infatti, che impronta di sé, nei modi più vari, quasi tutti i racconti della « Nostalgia del mare», in cui emerge, con risultati e toni differenti, l'essenziale irrazionalità della vita, ora sorprendente e imprevedibile, ora enigmatica e misteriosa, costantemente condizionata dagli insondabili capricci del destino o del caso ».

In effetti i racconti si snodano tutti con lo spettro incombente della guerra presente, passata e futura: la guerra con i suoi effetti distruttori, o con le sue tensioni psicologiche, la guerra come disegno ideologico o come improvvisa manifestazione di irrazionalità: la guerra come elemento imprevisto e turbatore dell'esistenza.

> Lorenzo si vestì, mise il sacco in spalla e senza salutar nessuno, poiché in casa non c'era anima viva, se ne andò. Che silenzio per le strade deserte. E che brutti spettacoli. Morti dappertutto, buttati di qua e di là, e segni di sparatorie sui muri, e usci sfondati e finestre e vetri infranti, peggio, molto peggio che il giorno innanzi. Capì che il temporale altro non era stato che una battaglia. Una voce interna gli diceva: «Scappa, Lorenzo, scappa sui tuoi monti, che qui c'è da passarla male», ma la curiosità era più forte, e, lentamente, guardandosi in giro con circospezione, andò verso le vie del centro, verso la piazza principale.
>
> La piazza era deserta, ma quando vi fu giunto in mezzo, come d'incanto si riempì di gente in uniforme.
>
> Arrivavano inquadrati, svelti, come se già da tempo si fossero preparati a quel passo ginnico. Lorenzo li guardava incantato, avevano uniformi nuove, ma non tutti; v'erano reparti interi, con le uniformi del giorno innanzi, ma con una fascia di colore sul berretto, come a dire che, pur avendo parteggiato in un campo, ora disinvoltamente parteggiavano nell'altro. (48)

(47) *Ibid.*, p. 6.

(48) *Il pubblico, op. cit.*, p. 37.

L'uomo, sceso in città quando tutti fuggivano per procurarsi un po' di bottino scelto, incappa solo, e col malloppo per giunta nel sacco, in un intero confuso esercito che combatte per combattere, un esercito privo d'ideali, che ora troviamo schierato su un fronte, ora sull'altro. Grazie alla sua singolarità d'unico rappresentante del « pubblico », Lorenzo si salva protestando.

Pertinentemente fa osservare Bruno Majer:

> E' così ancora una volta ribadita, pure sul piano espressivo, in senso stretto, quella visione sostanzialmente negativa dell'esistenza, dominata (e incupita) dall'irrazionalità dal mistero e dall'insidia costante e imprevedibile della morte, che pervade l'intero libro e trova nella metafora bellica la più efficace, pertinente espressione. (49)

Come si concilia questo pessimismo di fondo con la fede che abbiamo ripetutamente sottolineato e che appare chiaramente manifesta in più d'un brano dello scrittore fiumano? Una possibile risposta la ricaviamo dal secondo brano introduttivo al volume, che è una lucida elementare lettura del giovane poeta Claudio Asciuti. Scrive il giovane lettore, dopo un riferimento alla « fabula » di *Ascensori invisibili*:

> Adesso l'autore si è spinto più in là; nell'incarnazione e nell'incorporazione dei personaggi dei racconti-sdoppianti con le forme del «perturbante» freudiano, come materiali rimossi che, nel film-vita, vengono finalmente rappresentati come le possibili proiezioni dell'io — ci troviamo di fronte a chi ha già vissuto la propria morte in tutte le forme possibili, ed avendole vissute le narra con la consapevolezza d'essere ancora tra i vivi, a narrare le forme, i modi, i tempi; innescatrici di questi meccanismi la guerra e la violenza sentite in prima persona e, come tali, più inerenti al discorso che la morte, solitamente, si pone a parafrasare come schermo. (50)

Ecco: Morovich scrive la morte, vissuta e rivissuta in maniera conscia ed inconscia « con la consapevolezza d'essere ancora tra i vivi », ma anche con quell'altra consapevolezza, non meno efficace ed incisiva, che gli deriva dalla fede nel trascendente. Il rapporto tra la preveggenza e il ricordo è ancora em-

---

(49) P. 8.
(50) P. 10.

blematico: la vita, come la morte, è un momento di un'unica essenza che non muta nella sostanza, ma solamente nella forma del suo porsi.

A questa essenza appartiene la vita, non solo di Morovich, ma di tutti noi, e ognuno ne scrive il suo modo lottando per perdersi, o per salvarsi. Porsi in antagonismo col prossimo, al quale si è legati da una sostanziale comunanza di vita, oppure accordarsi con esso per riuscire solidarmente a superare prove che ci oppongono comunque a quanti non credono, e non amano, o si alimentano soltanto del desiderio di distruggere, è vivere consciamente, con un occhio sempre attento all'al di là, all'altro aspetto del nostro essere. Ciò che non siamo riusciti ancora a sapere e che non riusciremo mai a sapere prima della morte — pare dirci Morovich — è se di là saremo identici o muteremo nella sostanza, oltre che nella forma.

Riprendiamo la sottolineatura dell'Asciuti:

> Vogliamo dire, in sintesi, che quando la morte muore, forse può nascere qualcosa di nuovo (Makavejev), e che questo nuovo non può essere altro che uno spazio diverso nel quale muoversi; un inferno a rovescio, o un paradiso rovesciato, o comunque la scrittura della morte stessa attraverso il doppio esorcismo della sua rovesciatura; la possibilità dell'evento diventa allora l'evento stesso. [...] Nello stesso tempo, come spazio chiuso, la morte è la logica conclusione, fuori testo, del testo stesso. Il trapassato non rivela stupore, meraviglia, terrore nel cambiamento della sua percezione delle cose; è solo una leggera — appena percettibile — modificazione della prospettiva. (51)

Con *la nostalgia del mare* Morovich esprime una matura coscienza del senso da attribuire alla morte stessa, prospettandola come spiraglio di luce, al di fuori dello sterminato campo di battaglia che è l'esistenza quotidiana. Non a caso nell'ultimo racconto, quello che dà il titolo al libro, l'immagine del mare si pone come simbolo di speranza: la sua conquista altro non significa che conseguimento della pace dopo tanto lottare.

> Aguzzavo lo sguardo nella speranza di indovinare la costa. E nonostante che il cielo fosse ancora più buio del consueto e che le raffiche di vento si facessero sentire improvvise dando l'impressione che nell'aria volassero voci sgradevoli e miagolii minacciosi, il pensiero del mare mi riempiva di letizia. (52)

---

(51) *Ibid.*

(52) *La nostalgia del mare, ibid.*, p. 83.

Questa letizia, non turbata neanche dalla coscienza d'essere sull'orlo d'un baratro di cui non si riesce a vedere il fondo — l'immagine del baratro qui ripresa è meno ossessiva di quella delineatasi nel romanzo dal titolo omonimo —, aumenta quando il protagonista, lasciato da coloro che l'hanno fin lì seguito, confessa:

> Ero un po' sorpreso, ma era tanto il benessere che sentivo da non dolermi affatto della loro partenza.
>
> Mi lasciavano solo perché sapevano che da quel punto potevo arrivare al mare anche senza di loro. (53)

Vinta l'angoscia della solitudine nel volo sul baratro, è sempre avventura individuale giungere al mare dell'infinito. Dopo essersi affidati al buio dell'aldilà, la sensazione che si prova è di benessere: la beatitudine è un sentimento da non dividere, ma da condividere con quanti sono con noi beati.

« La gente muore con estrema / facilità, intorno a noi, / lontano da noi...» — dice in chiusa il poeta Morovich, che conclude affermando:

> Ed ogni santo giorno / pensiamo al modo di informare / il prossimo, in maniera / ad ognuno di noi più congeniale / che siamo vivi e che / il pensiero della morte / ci assilla ben poco. (54)

Consci del senso della vita perché certi del mare immenso che ci attende dopo il volo oltre il baratro, perché la fede ci fa forti, sereni e capaci della traversata, non ci resta che ringraziare Iddio del dono che ci concede « ogni santo giorno ». La certezza della morte infonde forza per superare le lotte della vita, che sono tante, e crudeli, oltre che insulse.

> Se rivado con la memoria / a momenti di autentica disperazione / scopro ch'essi furono dovuti a viltà / non avevo il coraggio d'affrontare / l'indomani... (55)

L'affermazione, tratta dalle «*Cronache*» che, sottolinea Umberto Albini, sono

---

(53) *Ibid.*

(54) P. 85.

(55) *Cronache vicine e lontane, Ed. cit.*, p. 27.

> una sorta di ragguaglio di una condizione esistenziale, appunti diaristici con elenco di errori, dubbi, scatti per rimediare, riprendersi in pugno (56)

rimarca ancora il valore della coscienza del vivere, nel quale « ci sono misteri che tu / ed io, e tanti come noi, mai conosceremo » (57).

Trovandosi sulla neve, l'Autore immagina che sulla stessa si potrebbe un giorno ritrovare in ispirito

> in quel sole / d'un mezzogiorno avvenire, / ma non solo, attorniato bensì / da chissà quanti fantasmi / come me ai quali pensavo / fuggevolmente, ma che, morto / avrei forse visto affollarsi / volare, danzare lievissimi / su quei campi di neve. Forse / con mio fastidio, rimpiangendo / la mia solitudine di uomo / vivo ancora visibile. (58)

Morovich ha l'impressione di provare nostalgia per questa vita, anche se nell'altra gli spiriti che gli si affollano intorno volano e danzano, lievissimi, su campi splendenti per l'estremo candore. Il mare, la neve: il luogo dove ci si muove dopo la morte è comunque in un mondo d'acqua, liquido, lieve, soffice e fresco, che ci trasmette una sensazione di rinascita, nonostante il peso della carne (della quale non ci siamo del tutto liberati) ci distolga un po' dalla più completa sensazione di volo, che è tipica di chi ha raggiunto l'altra sponda, non bastandogli più succhiare

> dalla vita quel po' di / gioia che può, come le api / e le vespe che s'accontentano dei / fiori già colti, deposti sulle tombe. (59)

BRUNO ROMBI

---

(56) *Ibid.*, p. 9.
(57) P. 40.
(58) Pp. 46-47.
(59) P. 52.

LIBRI - Rassegne

LA CATECHESI DELLA CHIESA
e la « nouvelle catéchèse »

L. ANDRIANOPOLI, *Il Catechismo Romano commentato,* con note di aggiornamento teologico-pastorale, ARES, Milano 1983, pagg. 480, lire 25.000.

Questo volume, — credo proprio che si volesse alludere al *Catechismo Romano commentato* di L. Andrianopoli —, non era ancora in distribuzione che già faceva parlare di sé, variamente. Sollecitato da quanti avevano conosciuto e apprezzato la precedente, e sotto certi aspetti anche anticipatrice, analoga fatica dell'A., atteso dagli « ecclesiologi » dei *mass-media* sempre sensibili al fatto religioso, se non altro per mestiere, e *tout heureux,* direbbe G. Adler, *de traiter par le piquant des choses une réalité austère,* sollevava allarmismi. Si trattava dei soliti allarmismi dei « progressisti », come il solito a caccia di « tradizionalisti », e alla scoperta di trame segrete (mi si perdoni l'uso dei *barbara verba, quae modernistae,* — è il caso di dirlo anche oggi —, *usurpant:* san Pio X, *Pascendi*). L'estate scorsa, un periodico laico, — dietro al quale si ha l'impressione che talvolta agisca qualche « ninfa egeria » non proprio laica e, comunque, insofferente dei manuali e dei formulari in teologia —, richiamandosi anche alle lezioni, tenute dal card. Ratzinger in terra di Francia nel gennaio 1983, e a un nostro fondo su *I settant'anni del catechismo di san Pio X,* coglieva l'occasione dell'annuncio dell'imminente pubblicazione del *Catechismo Romano* o *Tridentino* da parte di un'editrice cattolica (probabilmente la presente) per fantasticare di ipotetiche manovre reazionarie in atto, al centro e alla periferia della Chiesa, per soffocare lo slancio riformatore del Concilio Vaticano II anche nel campo

della catechesi. Si trattava, ovviamente, di una pura fantasticheria, di una *plaisanterie,* dovuta a scarsa memoria, a ignoranza della storia della Chiesa in generale e della storia della catechesi in particolare.

Il *Catechismo Romano* conta oltre quattrocento anni di vita. In tutto questo periodo, — che ha visto le novità delle « riforme » e il rinnovamento cattolico *in capite et in membris,* l'assolutismo, l'illuminismo e le rivoluzioni, il liberalismo e i vari materialismi, il modernismo, ... —, ha conosciuto alti e bassi, splendori ed oblii: ne accennava anche Clemente XIII, *In dominico agro,* nel 1761. Ma da prima degli anni cinquanta, — se non addirittura dall'inizio del nostro secolo, col pontificato di san Pio X —, da prima del Concilio Vaticano II, anche per merito e con l'opera di L. Andrianopoli, vive una nuova giovinezza. E certamente (lo dice la storia, accessibile a tutti, oltre che il *bon sens* teologico, già rimpianto da Bossuet) non in funzione anticonciliare. Le ragioni della sua perennità, più che della sua semplice quasi nostalgica periodica riscoperta, sono profonde e serie: e non si possono ridurre, con una operazione di vero *enfantillage* culturale, alla solita polemica teologica tra progressisti e tradizionalisti intorno all'*art pastoral,* — come qualcuno non sempre correttamente ama dire (Luc J. Lefèvre; R. Spiazzi) —, della catechesi, sia pure inserita in una ... guerra, la *guerre des catéchismes* (A. Woodrow).

* * *

Il *Catechismo Romano* si raccomanda da sé. Proprio perché « romano ».

Esso ha dato origine ad un « genere letterario » per la catechesi. Dopo di lui se ne ebbero moltissimi altri, dal sec. XVII, — che ne vide una fioritura « prodigiosa », non solo in Francia (C. Dhôtel), all'origine di un risveglio spirituale generalizzato (L. Cognet) —, ai giorni nostri: da quello dei « tre Enrichi », vescovi di Angers, Luçon e La Rochelle, a quello di mons. Casati, vescovo di Mondovì (1765), da quello « imperiale » di Napoleone a quello universale di san Pio X, a quello del card. Gasparri, al « nuovo » catechismo olandese, ... Universali o nazionali e diocesani, di scuole teologiche o di ordini religiosi e di singoli teologi (come quello di A. Rosmini), essi tutti misurarono la propria validità sul *Catechismo Romano*: nel suo *Specchio spirituale,* catechismo dialogico, del 1595, il p. Angelo Elli da Milano rimanda frequentemente a quanto « insegna il *Catechismo Romano* ».

La qualifica di « romano » è sinonimo di ortodossia: Giovanni XXIII se ne compiaceva, a onore e merito della sua sede episcopale. Non sempre, è ovvio, qualifiche diverse, nel titolo ufficiale e nell'uso invalso, legittimano di per sé dubbi e riserve sul contenuto e sulla qualità: ma è un fatto che certe denominazioni, specie se originate dal rifiuto intenzionale del modello « romano » (perché alcuni non vollero, e non vogliono, sentirsi *voués,* (condannati o eletti?), *à la répétition indéfinie de ce texte, de son dispositif fondamental, des matériaux qu'il contient,* ...: G. Adler) significarono incompletezza, inefficacia, quando non anche eterodossia.

Espressione pastorale diretta del Concilio di Trento, promulgato da un santo, san Pio V, come rimedio adeguato *divinitus datum Ecclesiae* sia alla *prodigieuse ignorance* religiosa diffusa nel popolo cristiano tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età moderna (« superstitione » la chiama il severo cardinale bembiano F. Fregoso nel suo *Trattato dell'oratione*), sia alla « enorme attività catechetica dispiegata dai Riformatori » protestanti dal 1529 in poi (L. Andrianopoli), il *Catechismo Romano* conobbe una traduzione pratica e visse una efficacia riformatrice senza precedenti e senza confronti con iniziative analoghe, anche successive: se ne servirono, con grande frutto il barnabita sant'Alessandro Sauli che, nel 1581, vescovo in Corsica, ne traeva la *Dottrina del Catechismo Romano,* i santi gesuiti Roberto Bellarmino e Pietro Canisio, l'esemplare dei vescovi della riforma san Carlo Borromeo, e gli ordini religiosi che, dal Cinquecento in poi, si dedicarono alle « missioni tra i fedeli », troppo frettolosamente ora abbandonate (R. Spiazzi). La completezza e la solidità del contenuto, esposto con profonda sapienza e sensibilità pastorale, unite alla libertà metodologica saggiamente lasciata ai *parochi,* lo resero di una efficacia e di una longevità insuperate, se è vero che fino a poco tempo fa, al dire del card. Schuster e del giovane Angelo Giuseppe Roncalli, studioso delle visite pastorali del Borromeo, ambedue avviati alla gloria degli altari, la fede in alcune plaghe lombarde si nutriva ancora della « dottrina » o spiegazione domenicale del catechismo di san Pio V. *L'albero degli zoccoli,* « novecento » italiano per diversi aspetti più autentico di quello di Bertolucci, riproduce e ripropone un clima spirituale e religioso, suggestivo e nostalgico, che sa inequivocabilmente di *Catechismo di Trento.*

Nel 1946, all'indomani della seconda guerra mondiale, L. Andrianopoli curava la sua prima edizione del *Catechismo Romano,* nella *Teologia della Chiesa.* Nel 1960 Giovanni XXIII, il

papa del concilio, faceva proprie le parole del card. Agostino Valerio ed esortava a leggere *hunc librum septies atque septies, ...*, garantendone copiosi frutti spirituali. Nel 1961, rispondendo con encomiabile zelo all'esortazione del papa, le Ed. Paoline ne distribuivano con la nota dovizia di mezzi una moderna versione, ben presto esauritissima, apprezzabile anche se sotto diversi aspetti « anonima » (T. Centi). Lo stesso padre Centi, nel 1981, raccogliendo e portando lodevolmente a termine l'impresa di p. A. Puccetti che a sua volta si era rifatto ad una vecchia traduzione di mons. E. Benedetti, curava, per l'ed. Cantagalli di Siena, un ottimo *Catechismo Tridentino*. Ora, nel 1983, ecco la nuova ponderosa fatica di L. Andrianopoli, la più aggiornata, la più completa, la più utile (e, perché no?, anche la più elegante) edizione del *Catechismo Romano* in questa sua nuova giovinezza.

* * *

La catechesi è in crisi. Sono aumentate, e mutate, le difficoltà per la trasmissione e per la conservazione della fede tra gli uomini contemporanei, anche tra quelli tradizionalmente cattolici. Si tratta, oltre che delle difficoltà, per così dire, « istituzionali » e di sempre, legate alla natura stessa della trasmissione del messaggio in genere e del messaggio cristiano in particolare (F. Gautier), anche di difficoltà nuove, particolarmente gravi, dovute alle nuove situazioni culturali. E' sempre stato difficile, nel comune rapporto umano, farsi capire dai destinatari del messaggio senza qualche deformazione dello stesso; è sempre stato difficile, nel rapporto religioso cristiano in particolare, proporre a tutte le genti senza attenuazioni e rendere accettabile alle varie culture senza equivoci Cristo e Cristo crocifisso, segno di contraddizione, scandalo e follia... (nella doverosa, anche se sempre dignitosa, soggezione dell'*humanae sapientiae verbis* all'*ostensione spiritus et virtutis*). Oggi, tutto questo è più difficile ancora: da una parte, per quanto riguarda il comune rapporto umano, assistiamo ad una vera « catastrofe della parola », viviamo una nuova « babele », siamo al massimo dell'*escalation* in discesa del potere del linguaggio dalla classicità in poi (R. Spiazzi); dall'altra, per quanto riguarda il rapporto religioso cristiano, la cultura predominante, egemonizzata dalle scienze e dalla tecnica figlia delle scienze, *appauvrit*, depaupera, anche per influsso del marxismo, la stessa nozione di verità e inabilita all'accettazione delle verità di ordine metafisico, indipendenti dalla conoscenza sensibile, di certezza assoluta (J. Ratzinger; G. Gautier).

Molti, sacerdoti e laici, un po' ovunque, si sono adoperati

e si adoperano per il rinnovamento della catechesi: lo zelo è grande, le intenzioni sono buone e le intelligenze valide: ma i risultati lasciano non poco a desiderare. Anche in Italia questi ultimi « sono ben lungi dall'entusiasmare gli esperti che non siano personalmente addetti ai lavori » (T. Centi).

Altrove la situazione non è migliore, anzi si parla di « guerra dei catechismi » tra progressisti e tradizionalisti, episcopati e congregazioni romane, ... Con quale vantaggio per la catechesi? E' il caso della Francia: Gwendoline Jarczyk, teologa anche di *Etudes,* su *La Croix,* e Alain Woodrow su *Le Monde,* segnalano (e fomentano?) *conflits, querelles, guerres* a vari livelli, ... (novembre 1983: ... *tota Gallia divisa est in partes tres!* ...). Sullo slancio del rinnovamento catechetico, nel desiderio (encomiabile) di ovviare alle difficoltà che la trasmissione della fede incontra oggi più che mai, non sempre si procede correttamente. C'è chi, da vero *probatae doctrinae tonsor,* si ritiene autorizzato a ridurre l'oggetto della catechesi e a passare sotto silenzio, *au moins temporairement,* ciò che a suo giudizio, *ne passe plus,* non è più congeniale alla cultura contemporanea, come, ad esempio, il dogma della creazione *ex nihilo,* il mistero della concezione e della nascita verginale di Gesù ... (F. Gautier); c'è chi, invece, (ma spesso si tratta della stessa persona), *adulterinae doctrinae conflator,* sensibile all'evoluzione generale dell'insegnamento e fautore della pedagogia attiva, privilegia su tutto la metodologia della ricerca personale, e tende ad escludere « l'ascolto, la ripetizione, la memorizzazione » che, pure, costituiscono la tradizione catechetica vivente della Chiesa dal tempo degli Apostoli (H. de Lubac). Chi, — anche il card. Ratzinger? —, mette in guardia contro *l'hypertrophie des considérations pédagogiques* e contro le scelte arbitrarie operate sulla base di criteri antropologici parziali, viene accusato bellamente di ignoranza e di partigianeria (G. Adler).

Si variano in continuazione « i modelli » (storico-oggettivo, esistenziale, esperienziale comunitario, ...), si moltiplicano gli esperimenti, si teorizza di « scelte » (pratiche, dottrinali) e di « dicotomie polarizzanti » ...; è tutto un *foisonnement* di pubblicazioni (Giovanni Paolo II); ... e mi sovvien, come dice Leone decimoterzo, che *opinionum commenta delet dies!* ... (*Providentissimus Deus*). Molti sono solo *préoccupés de provoquer de nécessaires mutations à l'intérieur de la conception tridentine* (P. Toinet), e mettono al bando, con una fretta che tradisce l'incomprensione, il *Catechismo Romano,* al quale riconoscono sì intuizioni profonde e *le sceau d'une certaine réussite,* ai suoi tempi, ma al quale rinfacciano, tra l'altro, certi suoi *ressorts*

sulla paura dell'inferno e sulla colpevolizzazione che *apparaissent contestables à des hommes et des femmes du XX siècle* (G. Adler) ...

E il card. Lustiger constata che, con la sostituzione del catechista *spécialiste de la transmission* al catechista *spécialiste du contenu,* la crisi non si è risolta, la situazione anzi si è aggravata. E Roma continua ad ammonire *doctrine d'abord et principalement,* ma sembra ancora inutilmente, perché il *Directorium catechisticum generale* del 1971, l'*Ecclesiae pastores* del 1974 e la *Catechesi tradendae* del 1979 rimangono lettera morta (Luc J. Lefèvre).

La crisi della catechesi, nel suo aggravamento attuale, non dipenderà anche dal fatto che si è abbandonato troppo frettolosamente il *Catechismo Romano,* e si è rifiutato, per un semplice irrazionale *horror antiqui,* lo stesso genere del « manuale di dottrina », con le sue quattro componenti classiche, *maîtresses de la catéchèse,* il Credo, i Sacramenti, il Decalogo, il Padre nostro (J. Ratzinger)?

Commenta opinionum delet dies, ma « *veritas manet et invalescit in aeternum* » (*3 Esdr.* 4, 38).

* * *

Il Catechismo Romano commentato di L. ANDRIANOPOLI vanta diversi titoli di benemerenza. Il primo è costituito proprio da ciò che i fautori della *nouvelle catéchèse* disdegnano, cioè dall'« aggiornamento teologico-pastorale » che accompagna il testo. Per qualcuno, tutti gli aggiornamenti sono *littérature de second degré* (G. Adler). Un simile giudizio non può assolutamente essere accettato nel nostro caso: L. Andrianopoli si rifà puntualmente alla Sacra Scrittura, al magistero della Chiesa, ordinario e solenne, alla dottrina dei Padri, dei Dottori, dei Santi e dei *probati auctores* (già, perché, con buona pace di qualcuno ne esistono, mentre non tutti i moderni esperti della catechesi sono *probati* o *probandi*); in particolare cita i documenti del Concilio Vaticano II e, con sorprendente tempestività, il nuovo *C.J.C.* Un aggiornamento ben fatto, come questo di L. Andrianopoli, è anche un'ulteriore conferma della perenne attualità e validità del *Catechismo Romano,* nella dimostrazione della sua perfetta consonanza col costante magistero della Chiesa.

Un altro merito di L. Andrianopoli, a mio parere, consiste nel non aver voluto tacere o attenuare, come altri hanno fatto o consigliano di fare, la funzione « anti-*novatores* » del *Catechismo Romano*; lo ritengo un merito non tanto per un mio su-

perstite spirito di polemica sterile, incomprensibile in un momento di ecumenismo convinto (ma pur sempre guardingo e leale) come quello di oggi, e nemmeno per un doveroso rispetto alla storia, in quanto la Riforma protestante è stata una delle cause immediate del Concilio di Trento e quindi anche del *Catechismo* di questo, ma principalmente perché certe deviazioni e certi atteggiamenti presenti nella *nouvelle catéchèse* sono di influenza protestante.

L'aggiornamento teologico-pastorale è arricchito di alcune introduzioni prestigiose, di un apparato bibliografico essenziale e di un indice analitico degli argomenti. Dopo una breve *Presentazione* del card. Oddi e una *Nota editoriale* genericamente storica, Pedro Rodriguez tratta dell'*Attualità del Catechismo Romano*. Mi interessa, qui, ricordare la personalità scientifica di questo illustre docente dell'università di Navarra e, in particolare, segnalare il suo ultimo studio sul *Catechismo Romano* (condotto in collaborazione con R. Lanzetti) riguardante le fonti e la storia del testo e della redazione (Pamplona 1982, pagg. 498). Pedro Rodriguez è una autorità in proposito: se si confrontano i risultati da lui conseguiti in questo suo ultimo studio con quelli precedenti di Pio Paschini, l'indimenticabile maestro della Lateranense (*Il Catechismo del Concilio di Trento: sue origini e sua prima diffusione*, Roma 1958), si deve dire che egli ha fatto *un enorme avance en el análisis clarificador de la historia redaccional* del *más famoso y enjundioso manual de la doctrina cristiana* (A. Huerga).

Ho già riconosciuto che l'apparato bibliografico è essenziale. Aggiungo che esso è anche completo per lo scopo che l'A. si prefigge cioè perché il *Catechismo Romano* di quattro secoli fa sia sempre più utile al catechista di oggi. Voglio solo aggiungere, *ad abundantiam* e per mio gusto personale, tra i commenti tradizionali al *Pater noster* ricordati, da quelli di Origene e di S. Agostino a quello di Santa Teresa d'Avila, anche il trattato *Della unione dell'anima con Dio* o commento al *Pater noster* della ven. (beata per il p. Garrigou-Lagrange) Battistina Vernazza, discepola di santa Caterina Fieschi Adorno, una delle più grandi mistiche del sec. XVI, la cui dottrina influenzò la spiritualità cattolica, specialmente francese e tedesca, dei secoli XVII e XVIII. Il noto carmelitano Nicolò Doria portò in Spagna, manoscritto, il trattato della Vernazza, e non è escluso che la Mistica di Avila l'abbia potuto conoscere prima della compilazione del suo ben più famoso (ma non so se anche di molto superiore) commento (G. I. Scatena).

ALBERTO BOLDORINI

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD di Luigi Guglielmo Rossi

RIFLESSI FREUDIANI SULL'ANTROPOLOGIA CONTEMPORANEA: PSICOLOGISMO E FIDEISMO

1. METODOLOGIE MODERNE

La psicologia scientifica - Reinterpretazione del Cristianesimo e duplicità di linguaggio - Il tema del dibattito - Abbozzo d'un bilancio - Animismo e magia.

2. PSICOLOGIA SCIENTIFICA, PSICANALISI E CRISTOLOGIA

La revisione del Cristianesimo - Geneticità di Edipo - Strutturalità di Edipo.

3. LA TEOLOGIA FREUDISTA DI A. VERGOTE

L'incontro di teologia e psicologia - Cristianizzazione di Freud - La fede esistenziale - La teologia e la sua archeologia - Implicanze di rilievo - La metafisica dell'essere.

4. L'ERMENEUSI DI RICOEUR

La riflessione - Il kerygma dei simboli religiosi - Religione e fede - Il Tutt'Altro - La critica a Freud: sviste e pregi.

5. L'UOMO E DIO

Esteriorità e libertà dell'amore in Levinas - Concupiscenza e colpevolezza - Simbolismo di Adamo, profetismo e redenzione - Lo strutturalismo e l'ermeneusi di Ricoeur.

1. METODOLOGIE MODERNE

La psicologia scientifica

Si afferma ai giorni nostri una psicologia scientifica applicata al fenomeno religioso. Principi e criteri di metodo la caratterizzano.

In linea di massima gli studiosi convengono su tre principi chiave:

a. La necessità di astrarre da ogni quesito che investa il trascendente, poiché i noumeni sfuggono all'analisi d'una psicologia scientifica.

b. L'impossibilità di valutare il rapporto di fede dell'io singolo col trascendente, rapporto soggettivo, intimo, non essendovi al riguardo un « test » valido.

c. Oggetto di psicologia scientifica non sono se non le manifestazioni del rapporto di fede col trascendente, le disposizioni e le reazioni della psiche umana che, suscettibili di controllo empirico, chiamano in causa nei loro dinamismi i canoni deterministici, cui si attiene la scienza.

d. La psicologia scientifica, applicandosi al fenomeno religioso, associa alle proprie indagini l'etnologia, la storia dei culti, la sociologia e l'antropologia.

Si rinnova così il paradosso d'una psicologia senz'anima.

Rimosse a priori le istanze metafisiche, divorziano psiche e pneuma, svanisce lo spirito. Non più leggi universali e necessarie. Non più le

segrete radici spontanee, libere, dell'uomo persona: « sui compos et sui iuris ». Non più gli aneliti più alti che librano l'animo sopra la carne, arbitro a ragion veduta di istinti e sentimenti ciechi. Ma, scopo a sé medesimo, il fenomenismo. Non esce dai ferrei schemi dell'*hic et nunc.* Aleatorio. E' la retorica e l'accademia del fenomeno. L'uomo macchina.

E non si dica: la psicologia scientifica funge in ordine ad una psicologia ontica, quasi potessimo scindere l'unità bivalente, sistematica, di psiche e pneuma che connatura l'uomo. I gratuiti presupposti sfoceranno in approdi se non chiusi, carichi giocoforza di pesanti ipoteche ai fini di un'ulteriore diagnosi, semmai ci sarà, in orizzonti nuovi.

Reinterpretazione del Cristianesimo e duplicità di linguaggio

I rilievi clinici e critici di Freud e di Jung, la psicologia comparata dei culti di Éliade e di Cazeneuve, la psicologia genetica del fenomeno religioso di Bovet, Clavier, Deconchy e Goldman offrono due modi di reinterpretazione del Cristianesimo (cfr. M. ÉLIADE, *Il mito dell'eterno ritorno,* Torino 1968; ID., *Trattato di storia delle religioni,* Torino 1954/1966; J. CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine,* Parigi 1958; P. BOVET, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant,* Neuchâtel 1951; H. CLAVIER, *L'idée de Dieu chez l'enfant,* Parigi 1926; J. P. DECONCHY, *Dans quelle mesure peut-on parler de magie chez l'enfant?:* « Mélanges de science religieuse », XXIII, 3-4, 1966, pp. 217-236; ID., *Structure génétique de Dieu chez les catholiques français,* Bruxelles 1967; ID., *Une tentative d'épistémologie de la pensée religieuse:* ASR, 24 luglio 1967, p. 141 ss.; R. GOLDMAN, *The Development of Religious Thinking in Childhood and Adolescence,* Londra 1964).

Da un verso si investiga e dipana la polimorfa sacralità del Cristianesimo alla luce d'un influsso plurimo di culti eterogenei, non che di dati psico-sociologici che ne condizionano l'evoluzione e i risvolti culturali, l'incontro con le culture dei molteplici credi o dogmi.

D'altro verso si reputa di comprendere il Cristianesimo in base ai dinamismi psichici e ai sussidi pedagogo-didattici che regolano le manifestazioni del rapporto di fede nei bambini, nei fanciulli, nei giovani e nell'età più adulta. Per quest'ottica la maturità del fenomeno religioso di prosieguo differisce dalla fede ingenua, ove le manifestazioni del sacro si riducono sia ad emozioni vivide dirette al possesso del divino, sia ad immaginazioni mitiche che fan le veci dei simboli, sia a superstizioni animistiche e feticistiche, sia a magiche prassi ritualistiche, sia al fanatismo intollerante, sia ad un moralismo rigido tormentato da un sentimento di colpa.

L'odissea delle culture, quindi, e il tirocinio storico della psichicità individuale, innervandone le scaturigini, esplicherebbero — secondo le moderne metodologie — l'*iter* del Cristianesimo.

Emblematico in merito il duplice linguaggio. C'è un linguaggio scarno, ossuto, relativo ai contenuti di tradizione. C'è più ricco e composito un linguaggio che esprime l'organica codificazione dei contenuti in termini d'ermeneusi teorica. Gravi disguidi accompagnano il criterio bilingue, o duplice linguaggio, occasione non di rado di gnosticismo e di ateismo (cfr. J. C. OSOUF, *Psychologie religieuse:* « Encycl. de la psychologie », II, Parigi 1962, pp. 124-127; R. VANDER GUCHT, *Philosophie et sciences humaines:* « La Revue nouvelle », XXXIX 6, 1964, pp. 648-659; ib., XL 7-8, 1964, pp. 103-110; S. STRASSER, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Lovanio 1967, p. 68 ss.).

Bisogna all'uopo riconoscere — in ossequio a Freud — la « bipolarità » del rapporto di fede, scindervi la genesi dal valore, cernere l'indole analogica e non univoca che peculiarizza il linguaggio. Si acclara allora il Cristianesimo: non affulge Dio, il suo Cristo, se non tacciono gli idoli.

Il tema del dibattito

Che l'esperienza del rapporto di fede, l'unione di vita con Dio, esti largamente diffusa, nessuno discute. Ma la psicologia vi scopre un i cidere fluido, indefinito, una connotazione ambigua, di mezzo a dub non pochi e non lievi. Parecchi ricordano d'averla degustata a livelli d'infanzia e di fanciullezza, perduta in seguito. Alcuni attestano di non credere in quanto non l'ebbero mai. Di norma, oggi, i cristiani non annettono a una tal esperienza un valore decisorio in corresponsione alla fede.

Di più. La psicologia apre a ventaglio, in varietà di formule, l'esperienza del rapporto con Dio.

C'è un'esperienza tributaria a stimoli esterni: un rischio che minacci la vita, la mistica pace d'una Chiesa in silenzio, il caldo e soave sermone d'un sacerdote, una preghiera in comune.

C'è, più profonda, l'esperienza dell'io che si raccoglie al centro di sé, rotti gli ormeggi con la realtà quotidiana.

C'è un'esperienza di emozione improvvisa: erompono fervidi slanci e l'io si turba sino alle lacrime.

C'è un'esperienza di privilegio: l'anima sfolgora il mistero cosmico o avverte frontalmente l'onnipresenzialità di Dio.

A giudizio di J. Mouroux, cui s'affianca l'inquieta diagnosi di A. Vergote, l'esperienza del rapporto con Dio, in parametri di coscienza, seppur sveli all'introspezione — immediati — certi aspetti del sacro, annaspa nell'equivoco, impari a tradurre la Fede in cifra di Cristianesimo (cfr. J. MOUROUX, *L'Expérience chrétienne*, Parigi 1954; A. VERGOTE, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966).

La sacralizzazione di segni e simboli, di arcane ierofanie, che l'esperienza del rapporto con Dio sigla affettiva, in dinamicità di sviluppi, è ormai tema precipuo di studio, corifea la scuola di Éliade e di Ricoeur (cfr. M. ÉLIADE, *o.c.*; P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Parigi 1960).

Dovunque, nella fuga dei secoli, le difformi culture dei popoli, ogni scala o periodo di vita, convogliano la sacralità, ineffabile connubio di idee e sentimenti maiestatici.

E' sacralità congenita in direzione d'un fastigio ultimo, apoteosi di fede? E' una legge del pensiero nostro che, sul piano del rapporto con Dio, irradia all'acme gagliarde e recondite risorse, siccome sostiene il Pohier? (cfr. J. M. POHIER, *Psychologie et théologie*, Parigi 1967).

O, non piuttosto, è mera proiezione di arcaici bisogni infantili?

Il dibattito deflagra in tensione: può condurci alla Fede o all'ateismo.

Abbozzo d'un bilancio

Già documentammo, mancipie alla teoria del subconscio di James, le illazioni di Gruehn, Bolley, Havens e Clark. Possiamo ora estendere il bilancio degli studi.

A. H. Maslow spiega la sacralità in chiave mistica, diapason d'uno stato psicologico di grazia, plenitudine e beatitudine dell'essere. Estasi del gaudio, è in sé medesima un « dono » di Dio. Non emerge meritoria, anche se perfezione raggiunta dagli uomini più maturi in virtù di sacrifici immani. Esperienza d'amore il più munifico, la sacralità in chiave mistica enuclea e sfoggia egregi i « valori » che adempiono le potenzialità dell'uomo (cfr. A. H. MASLOW, *Towards a Psychology of Being*, New York 1962; ID., *Religions, Values and Peak-Experiences*, Ohio 1964).

Purtroppo Maslow non inquisì se non i vertici del rapporto uomo e Dio. Distolse lo sguardo dai foschi abissi di un'esperienza ricolma d'angoscia, in cui premono lugubri i mille scacchi della vita iniqua, l'aborrita vecchiaia, la morte, fredda ed ostile la natura anonima, il regno ignoto del subconscio e dell'inconscio.

Non solo. Profanizzò il rapporto con Dio, poiché lo «stato psicologico di grazia», lungi dal costituire un monopolio dell'esperienza in chiave mistica, abbraccia egualmente l'estasi estetica ed erotica.

Satura di ambiguità, l'esperienza del sacro di Maslow non riesce a tangere l'esperienza cristiana.

Semmai convincono di più le analisi classiche di R. Otto che annoda, nell'anima, i vertici agli abissi, e lì — in quell'estasi crocifissa — vedrà insorgere l'esperienza del sacro (cfr. R. OTTO, *Il sacro*, Milano 1966).

Teologi, etnologi, sociologi e catechisti — da Duméry a Knox, da Dupay a M. de la Croix, da Léonard a Gaillois, da Acquaviva a Wach e a Brien — non convalidano « sic et simpliciter » l'esperienza del sacro a titolo di nudo sentimento. Il che non impedisce di ravvisarvi un'esperienza «precristiana» (cfr. H. DUMÉRY, *Critique et religion*, Parigi 1957; R. A. KNOX, *Enthusiasm*, Oxford 1950; M. DUPUY, *Expérience spirituelle et théologie comme science:* NRT X, 1964; M. M. DE LA CROIX, *Psychologie et Religion:* « Recherches et Débats », XXX, 1960, pp. 208-214; A. LEONARD, *Expérience spirituelle*: « Dict. de spiritualité », IV, 2, 1961, pp. 2003-2026; R. GAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Parigi 1939; S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1961; J. WACH, *Expérience religieuse et sociologie des religions:* ASR XIV, 1962, pp. 27-76; A. BRIEN, *Le Cheminement de la foi*, Parigi 1964, pp 25-62).

Ma, in proposito, dissentono le opinioni. Aut-Aut. L'esperienza del sacro a titolo di nudo sentimento o sbocca nell'umanesimo antropocentrico o lascia sperare in una riconciliazione all'epilogo mediante l'Amore di Dio Padre.

L'insicurezza dell'essere, l'incubo del caduco e del subitaneo perituro, il risveglio di immagini parentali che avvivarono l'infanzia, il fascino e il giubilo di desideri presaghi d'una realtà trascendente amata e insieme temuta, obbligano ad assumere chiara la posizione circa la ragion ultima della vita.

Noi diciamo che non basta l'esperienza del sacro a titolo di nudo sentimento. Occorre autenticarla. E non l'autenticano se non le luci intellettive, un criterio filosofico e storico di obiettivazione noumenica, lo sforzo diuturno di svellere dal « signum » la genuina « significatio ».

Animismo e magia

Bambini, poeti, a volte gli ubriachi e al limite i paranoici personificano le cose inanimate. E' un taglio che la psiche dell'uomo rivendica, a semanticità multipla. Risponde, di caso in caso, vuoi al dialogo e alla

comunione degli spiriti, vuoi ad istinti di difesa. Suona ancor oggi l'adagio: la paura e l'amore hanno generato gli dei. Non v'ha dubbio che l'animismo incalzi protettivamente e punitivamente.

Psicologia, sociologia e antropologia scrutano da più angolature ottiche l'indirizzo animista in ordine al rapporto di fede con Dio (cfr. J. M. POHIER, *o.c.*; J. P. DECONCHY, *Une tentative d'épistémologie de la pensée religieuse*, o.c.).

Eccone le tesi e le ipotesi:

a. La religione annoverò all'esordio una serie di culti che sacralizzavano fenomeni cosmici, spazi, fasi salienti delle stagioni in corso, numeri, uomini insigni, entità invisibili o spiriti, libri e parole.

b. La sacralizzazione utilizzò miti e riti, destinati a rendere innocui, neutri, o a cattivarne la fiducia sì da fruirne, i sovrastanti poteri del divino, laddove il divino, o sacro, adombra in un alone di sfinge il Tutt'Altro.

c. Le immagini paterne e materne avrebbero nutrito i racconti leggendari. Si avalla cioè, sempre più, l'idea di una correlatività tra i metodi pedagogici, che duttili contemperano l'intransigenza di stile alla tenera acquiescenza, e le abitudini degli dei, or drastici, or benevoli.

Aleggia l'insufflazione di Freud nell'ambito d'una tal correlatività, anche se le severe disamine di oggi rifuggono da schemi fissi, aperte al cospicuo vivaio delle varietà culturali, su cui le famiglie esemplarono ed esemplano, coi metodi pedagogici, l'organizzazione domestica (Cfr. M. C.-R. ORTIGUES, *L'Oedipe africain*, Parigi 1966; J. C. FROELICH, *Animismes*, Parigi 1944).

L'animismo ritma le sacralizzazioni e le proiezioni mitiche dell'Inconscio.

Dall'animismo alla magia. Gli studi di psicologia scientifica configurano due specie di magia.

C'è una magia demoniaca, iconoclasta. Concluso il *sacro* in una visione « immanente », la magia nera non provoca al divino se non in vista di malefici influssi. Isola e infeuda a Satana il fenomeno religioso.

C'è, antipodico, il culto di una magia bianca che esalta il *sacro* a livello « trascendente », evocatrice in miti e riti di numi tutori, supplichevole voce di pietà, misericordia e presidio. Culto degli spiriti buoni. Culto degli avi. E' religione crismata, disposizione pubblica, istituzionalizzazione del rapporto di fede con Dio e non già superstizione episodica.

Scevri di moduli macabri, i riti sceneggiano i miti, li chiosano in coreografie ludiche. Scambi reciproci illuminano miti e riti di mezzo ad azioni e reazioni a catena (cfr. J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Parigi 1961, p. 143 ss.).

Etnologi, psicologi e teologi si chiedono se la prassi magica implichi un atto di culto al divino oppure incarni una mentalità meccanicistica che ascrive al rito, in sé e per sé, l'intrinseca efficacia di « immutare » la realtà, strappandone i riposti poteri e demandandoli all'uomo. Ad oggi la documentazione storica non è in grado di decidere in quanto le due specie di magia, spessissimo, si mescolano ibride.

Nondimeno altro è la *magia-superstizione*, a livello « immanente », corriva d'una mentalità meccanicistica, ed altro la *magia-religione*, a livello « trascendente », limpido fenomeno religioso, rapporto di fede con Dio, culto in ginocchio, siccome indettano i ricchi simbolismi dei miti e dei riti. Lì inside il bandolo, esigendo più cauti, sagaci sondaggi.

Comunque, a nostro avviso, si esprima a livello immanente di superstizione o a livello trascendente di religione, la magia non astrae dal pensiero. Se mira a « immutare » la realtà attraverso segni, gesti e formule, è ovvio che lo scopo rispecchia il pensiero, lucida una cognizion di causa e di valori (cfr. M. AUBIN, *L'homme et la magie*, Parigi 1952, p. 226 ss.; A. GODIN, *Fonction symbolique et capacité herméneutique chez l'enfant:* « Lumen Vitae », III, 1968, pp. 513-523; A VERGOTE, *Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique:* « Maison-Dieu », XCI/3, 1967, pp. 129-151).

2. PSICOLOGIA SCIENTIFICA, PSICANALISI E CRISTOLOGIA

La revisione del Cristianesimo

Succubi alle scoperte della psicologia scientifica, non pochi teologi elaborano spunti di revisione del Cristianesimo. Gli spunti fluttuano su due fronti:

In base ai condizionamenti che la psicologia scientifica ha saputo reperire, l'Incarnazione del Verbo, l'Evangelo, la risurrezione e la glorificazione di Gesù, la Chiesa, non immutano forse il cosmo e l'uomo in termini di sacramentalità?

O, forse, non è mutato il cosmo, non è mutato l'uomo, ma un senso nuovo ed un più nobile finalismo si sprigionano dal Cristianesimo, sottendono in germe un'aurea dialettica dell'essere, e spetta a noi, mossi

dallo Spirito d'Amore, il Paracleto, innestarli nella natura d'ogni cosa, nella storia e nella vita?

Il dilemma dà i brividi. Allarma il rischio di sconvolgere i dati biblici, l'invitta tradizione di due millenni, mentre lo scisma è alle soglie e tremano le dighe.

Libertà e amore, legge e colpevolezza, l'imperiosità d'un giudice che sia vindice dei valori etici, la riconciliazione col Padre ossessionano il pensiero dei contemporanei.

Collaterali alla scuola di Freud, Kierkegaard e Kafka agitano le tematiche in oggetto.

Attorno a quei simboli, densi d'immagini, ai loro ferrei legami, fioriscono opere letterarie, captano l'*iter* del fenomeno religioso e dei valori etici.

L'uomo non può negligere la legge. Il padre la impersona. E' di norma, all'unisono, giudice e vindice della legge, che amministra equo, sicché la legge promuova la vita, aliena da perfidi arbitrii.

L'opera di Kafka ripropone di volta in volta l'egida del padre.

Simbolo enigmatico della legge e della giustizia, il padre apparve ai suoi occhi, se non ostile, d'una severità la più aspra. Gli impedì di vivere, d'inserirsi nel mondo degli uomini liberi. Lo schiacciò e lo annullò.

Eppur Kafka non disse e non scrisse mai che il padre aveva torto, mai si avocò la ragione, né concepì mai il desiderio d'un parricidio. Incessantemente condannò se stesso.

Non v'ha personaggio in Kafka che imprechi all'ergastolo d'un mondo assurdo. Tutti s'atteggiano a « colpevoli dinanzi a un mondo giusto », di cui non riescono a far parte. Dinanzi al mondo, e a suo padre, c'è in Kafka una specie d'umiltà compiaciuta: umiltà non indenne da riverberi morbosi, ma che si traduce in un capolavoro artistico, in una sublime mitologia dell'uomo alla ricerca di legge e di giustizia, d'un mondo intravisto come « terra promessa ».

Ai giorni nostri — registi A. Vergote e P. Ricoeur — si discute se il dramma di Edipo, coi rispettivi dinamismi, compenetri la psiche umana strutturalmente o solo geneticamente. Donde contraccolpi a raggiera, dissoni, sul piano di un'ermeneusi d'urto che investe il Cristianesimo, dottrina e prassi, fede e moralizzazione degli atti (cfr. A. VERGOTE, *Démythisation et Morale*, Parigi 1965, pp. 189-214; P. RICOEUR, *Démythiser l'accusation: Démythisation et Morale*, Parigi 1965, p. 205 ss.).

Geneticità di Edipo

La scuola non ha dubbi che il complesso di Edipo, almeno geneticamente, innervi la psiche umana. Questi i dati psicologici di sostegno alla diagnosi:

a. A stento e rilento, per la trafila dei veti paterni, i fanciulli recalcitrano al principio di autorità sempre più indocili, sino ad arrogarsi — autonomi — valori etici propri. Grazie poi alla fantasia antropomorfica, rifrangono in Dio canovacci e schemi che scandivano, nell'alveo dell'infanzia inerme, l'umile soggezione di figli.

b. In ordine a Dio, quindi, sebbene inconsci, sentimenti ed atti echeggiano i rapporti libidici di disessualità dei maschi con la madre e delle femmine col padre.

All'uopo si allegano le associazioni spontanee, le apposizioni in « Q-sorting », le intime figurazioni del divino, più le analisi di semantica differenziale, ove Vergote e discepoli enucleano gli statuti simbolisti delle immagini parentali che ispirerebbero l'idea di Dio in una spuria miscellanea, alternandosi, di rigurgiti paterni e materni (cfr. M. ERNI, *Das Vaterbild der Tochter,* Einsiedeln 1965; J. P. DECONCHY, *Structure génétique de Dieu chez les catholiques français,* Bruxelles 1967; A. GODIN - M. HALLEZ, *Images parentales et paternité divine:* « De l'expérience à l'attitude religieuse », Bruxelles 1964, pp. 81-114; A. GODIN - A. COUPEZ, *Les images de projection religieuse:* « Psychologie religieuse. Recherches et réflexions », Bruxelles 1965, pp. 69-83; M. R. PATTIJN - A. CUSTERS, *Het Vadersymbool en het moedesymbool:* « Godswoorstelling », Lovanio 1964, p. 190 ss.).

c. La fede ha un carattere di instabilità. Perdita e recupero chiamano in causa, positiva o negativa, la reazione psichica di ciascuno di noi ai rapporti esperiti col padre o con la madre nei primi anni di vita (cfr. E. LEWIS, *Children and their Religion,* Londra 1962).

Tributari a questi dati psicologici, che la scuola omologa sul piede scientifico, i teologi si chiedono se la fede in Dio Padre prescinda o no dal multanime influsso del binomio « padre-madre ». E cioè: se maschi e femmine sperimentino egualmente, o no, in linea di fede la relazione di figli adottivi. Troppo vaghi i responsi. Scompaginano la scuola. Criterio è la storia dei culti. Di lì alcuni desumono che l'immagine della madre lievitò la religiosità agli inizi, ma che, di prosieguo, invalse — unica matrice di fede — l'immagine paterna. E stimano definitorio un tal criterio. Al padre dunque, non alla madre, improntano il Cristianesimo, indiscriminata la relazione dei figli adottivi, di tutti, maschi e femmine (cfr. P. CHALUS, *L'homme et la religion,* Parigi 1963 A. GODIN, *Du cri à la parole.* Bruxelles 1967, p. 109 ss.).

Ai teologi più seri e responsabili non sfugge, a buon diritto, che Dio Padre, rivelantesi in Cristo, il Dio del Cristianesimo, eccelle in un alone di radicale alterità riguardo al fantasma paterno di conio freudiano.

Il mistero del Figlio che s'immola a redenzione di tutti, compresi i nemici che lo uccidono, iperbole d'un olistico perdono, non ha nessun cenno di riscontro in altri culti. Scava un abisso. L'abisso dell'Amore. Dio Padre non è l'epifania d'una Maestà imperiosa e gelosa, bensì Misericordia all'acme, superfluente Liberalità gratuita, unione e comunione di Vita in Dio Trino ed Uno.

Non farnetichiamo. In ordine al Dio del Cristianesimo, le immagini e i simboli parentali al più aduggiano il mistero, ligi ad un complesso di Edipo di latissima accezione, in mera chiave genetica, scialbe analogie ai margini: « Per speculum et in aenigmate » (I Cor. XIII, 12).

La fede dei cristiani, maturità in rilievo, si ispira ad una Parola divina che travalica a mille doppi il linguaggio delle immagini e dei simboli parentali. Il Dio di Misericordia, l'Amore antonomastico, divide in Cristo, Verbo umanatosi, Figlio dell'Uomo, nell'impotenza e nella sofferenza, la nostra estrema miseria. Ci salva. Fa di noi i corredentori dei fratelli, protagonisti noi medesimi d'un seme di vita in sviluppo, la Grazia, che « rigenera » la realtà, l'uomo e il cosmo (cfr. P. RICOEUR, *L'Athéisme de la psychanalyse freudienne:* « Concilium », XVI, 1966, p. 81; R. MARLÉ, *Un témoin de l'Eglise évangélique: D. Bonhoeffer:* RSR LIII, I, 1965, p. 74).

SUSSIDI

COME DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI DIO

(parte prima)

Così poche pagine per un argomento così impegnativo?

Proprio la grandezza suprema del problema suggerisce che esso debba avere una fondamentale facile soluzione. Ciò che impegna tanto l'uomo non può essere riservato a pochi privilegiati.

Certo, alcuni argomenti ho potuto solo accennarli. Per il loro sviluppo mi permetto segnalare il mio volume Il Dio in cui crediamo *(ed. Pro sanctitate, piazza S. Andrea della Valle, 3 - 00186 Roma). Tuttavia anche queste brevi pagine possono essere risolutive: vanno lette con semplicità e senza alcuna prevenzione.*

P. C. L.

Roma, 1982

Capitolo primo

IL PROBLEMA INELUDIBILE

Premessa (*)

Prima di affrontare in pieno il nostro problema, poniamo alcune questioni preliminari, a cominciare da questa.

Di fatto non pochi risolvono questo massimo problema con una scrollata di spalle.

Fa anche impressione che si tratti talora di persone celebri, di alta cultura. Per esempio, lo storico e filosofo Benedetto Croce narra di aver perduto la fede, verso i diciotto anni, dicendo a se stesso pressappoco così: *pensiamo ad altro, a cose*

(*) Iniziamo la rubrica SUSSIDI con questo aureo esauritissimo *pro-manuscripto,* anche perché sollecitati da molti impegnati nella catechesi. Questo breve trattato si dividerà in tre capitoli: 1. Il problema ineludibile; 2. Il vuoto della negazione; 3. La certissima prova.

più interessanti. Clemenceau, il celebre uomo politico che guidò la Francia alla vittoria nella prima guerra mondiale, si prospettava così, con totale noncuranza di Dio e della vita futura, il momento della morte: *non c'è niente da temere. Assenza di dolori, assenza di piaceri. Per spaventarci di ciò bisogna aver perduto ogni traccia di equilibrio e di giudizio. Compiuta la giornata non ricorriamo forse al sonno riparatore?* Clemenceau pensava cioè la morte come un sonno più lungo: tutto qui. Confrontandola poi con la vita diceva: *la vita è un banchetto. Bisogna lasciarla come si esce da un banchetto.* Analogamente il grande fisico Albert Einstein, senza alcuna preoccupazione per l'al di là, si consolava del pensiero della morte considerando la vita come *una meravigliosa avventura che valeva la pena di essere vissuta.*

Quante persone, anche di non grande cultura, ma di notevole notorietà, affermatesi nel campo dell'arte, del commercio, della politica, ecc., interpellate sul problema di Dio, reagiscono affermando di disinteressarsene! Qualcuno non disdegna nemmeno questa battuta: *l'al di là? Se c'è veramente, al momento della morte me ne accorgerò.*

1. *Il drammatico mistero dell'al di là*

E' da chiedersi se tale atteggiamento di disinteresse sia ragionevole, dal punto di vista della logica anche più elementare. Il colmo mi pare sia raggiunto da quell'ultima battuta: *se l'al di là c'è veramente, dopo la morte lo vedrò.* Il guaio è che non si tratterà solo di *vedere*, ma — se l'al di là c'è veramente — di *subire* la sanzione inappellabile del divino Giudice. Se infatti Dio creatore esiste, esiste la sua legge, esiste la sua sanzione, esiste la destinazione alla felicità o alla perdizione eterna. Non vi sarà un *sonno prolungato*, come pensava con disinvoltura Clemenceau, ma una piena *coscienza eterna.* Non si tratterà di scoprire l'esistenza o la non esistenza d'una realtà estranea alla propria persona, ma di una realtà nella quale — se esiste — ci troveremo immersi, con l'alternativa o dello sconfinato gaudio o dell'immensa pena.

Completamente diverso sarebbe il caso se si trattasse di una realtà futura di libera scelta, cioè se dipendesse dalla scelta di ognuno di entrare o no nella vita futura, di incontrarsi o meno con Dio, di sottostare o no al suo inappellabile giudizio, di entrare o no nella beatitudine o nella condanna eterna. An-

che in tale ipotesi, a dire il vero, il disinteresse per appurare o meno la realtà di queste cose non sarebbe ragionevole, data la loro enorme importanza.

Chi raccogliesse la voce che si trovi giacente all'ufficio postale un plico a lui diretto contenente un favoloso tesoro, sarebbe pazzo se si disinteressasse di andare ad appurare il fatto. Tuttavia nessuno potrebbe obbligarlo a farlo ed egli resterebbe sempre libero di rinunciare a quel tesoro.

Nel caso invece di Dio e della vita eterna — se esistono veramente — non v'è libera scelta ed ognuno si troverà *necessariamente* di fronte a tale realtà e alle sue conseguenze. Non si tratta di eventi decisivi o di valori (da acquistare o perdere) confrontabili con qualunque evento o favoloso tesoro terreno: si tratta dell'incontro con l'infinito Dio; si tratta di valori eterni, rispetto ai quali quelli terreni sono come un nulla. Disinteressarsi quindi del problema di Dio è contro l'elementare buon senso, è contro il sommo bene della vita, è un suicidio, perché mette nel pericolo di cadere non nel *nulla*, ma in una vita *eterna* infelice.

In attesa di aver risolto definitivamente il problema, la prudenza consiglierebbe *frattanto* di vivere *come* se Dio e la eternità esistessero davvero, vivere cioè come chi sapesse di dover rendere davvero conto a Dio della propria vita. Ciò implicherebbe, per lo meno, di vivere nella rettitudine morale, secondo la voce della coscienza e le norme della morale naturale che ognuno può intuire (tutti capiscono che tradire la moglie, rubare, ingannare, ecc. è contro la legge morale). Se per ipotesi infatti Dio non esistesse e con la morte finisse tutto, non si avrebbe certo alcun premio per la buona condotta tenuta nella vita, si avrebbero però avuti, durante la vita, i vantaggi di ordine e pace individuale e sociale derivanti dalla buona condotta morale. Se invece Dio esistesse, tale buona condotta, al momento della morte, renderebbe infinitamente felice il grande incontro con Lui.

Ma v'è di più. Un atteggiamento *frattanto* di ossequio allo *ipotetico* Dio e alla sua legge, unito alla volonterosa ricerca per risolvere il problema con certezza, costituiscono le migliori premesse per incontrare la verità di Dio. Ciò risulterà più chiaro riflettendo sulle motivazioni di fondo che danno luogo al fenomeno sopra citato di persone, anche intelligenti e colte, che si disinteressano di Dio, anzi, praticamente lo negano.

2. *La suggestione della realtà sensibile*

Ciò che diciamo quanto al *disinteressarsi* di Dio vale anche estensivamente per la negazione diretta di Dio ossia per il vero e proprio *ateismo.*

Noi siamo portati, psicologicamente, a interessarci delle cose che vediamo, che ci impressionano nel momento presente, che sentiamo. Il contatto con le cose sensibili tende ad assorbire l'attenzione, come se la realtà si riducesse soltanto a quello che è percepibile con i sensi. Ma Dio non è direttamente visibile in alcun modo. Il primo cosmonauta russo Gagarin dichiarò, contro la credenza in Dio (benché più tardi rettificasse il suo pensiero), di non averlo visto nel suo volo spaziale! E' una specie di *ipnosi della realtà sensibile* che blocca l'attenzione soltanto su di essa, come se tutto si riducesse ad essa.

Lo strano è che questa suggestione è stata continuamente smentita dal progresso scientifico; tuttavia perdura tenacemente nella psicologia umana. Dio, l'anima spirituale, l'al di là eterno, non si vedono, non si toccano e quindi, in nome del realismo, si trascura o si nega tutto ciò.

Ho detto che tale suggestione del sensibile è stata continuamente smentita dal progresso scientifico, perché si sono scoperte realtà fisiche prima ignorate, anzi negate, essendo invisibili. Quando Louis Pasteur scoprì lo sterminato mondo microscopico dei *microbi* i dotti del suo tempo irridevano inizialmente le sue affermazioni, appellandosi puramente alla testimonianza visiva: guardavano un bicchiere d'acqua, apparentemente limpidissima, e sfidavano chiunque a pretendere che in quell'acqua potessero brulicare chi sa quanti microbi.

Prima della scoperta delle « onde hertziane » (H. Rodolfo Hertz: 1857-1894), estesa poi alle onde lunghe e alle applicazioni radiotelegrafiche da Guglielmo Marconi (1874-1937), l'ipotesi che gli spazi siano solcati da innumerevoli onde elettro-magnetiche. completamente invisibili, appariva incredibile. E chi oggi crederebbe che quel sottile cavo sospeso o attaccato al muro, freddo al tatto, convogli un'enorme energia, se non si conoscesse l'elettricità? Chi avrebbe pensato, pochi anni fa, che quel pezzo di metallo argenteoscuro, l'uranio, contenesse e potesse sprigionare (il suo isotopo 285) l'enorme energia atomica?

Si potrebbe obiettare che quelle realtà fisiche, in sé invisibili, sono state poi raggiunte, a differenza di quelle spirituali, o dalla diretta visione microscopica o dai loro *effetti sperimen-*

tabili; è pure vero però che *sperimentiamo gli effetti* anche delle realtà spirituali. Per esempio, l'anima spirituale umana non si vede e non si tocca, ma ne sperimentiamo gli effetti, cioè il pensiero, le idee, i ragionamenti. Essendo pertanto queste cose, in se stesse, totalmente immateriali (a differenza delle immagini e degli istinti animali, talora meravigliosi, ma sempre legati alla materia), esse devono necessariamente sgorgare da qualcosa di totalmente immateriale, ossia spirituale (anche se occorre l'ausilio *strumentale* del cervello: come, per esempio, a un pittore occorre il pennello, pur restando il quadro opera dell'artista, non del pennello).

Così Dio che, invisibile in terra, sarà *direttamente* visibile in cielo, potrà frattanto essere svelato dalla sua opera, dai suoi effetti, a cominciare dai *miracoli*, che non possono essere negati alla leggera. Non si tratta solo di esperienze emotive interiori, pur inspiegabili senza l'azione di Dio (come quella provata dal noto scrittore vivente André Frossard e che ha descritto nel libro *Dio esiste. Io l'ho incontrato*), ma di miracoli fisicamente controllabili, come quello che avvenne, per esempio, a Lourdes, sotto gli occhi attentissimi del fisiologo, premio Nobel, Alexis Carrel (1873-1944), miracolo da lui descritto nel libro *Le voyage de Lourdes* (postumo: 1949) e che determinò la sua conversione. Ma, a prescindere dai miracoli, è la stessa realtà cosmica, materialmente sperimentabile, che analizzeremo nelle pagine seguenti, a svelare l'opera del Creatore.

Tuttavia, la suddetta tendenza a concentrare l'interesse su ciò che si vede e si tocca costituisce — ripeto — per molti una difficoltà psicologica fondamentale ad interessarsi del problema di Dio.

Anche nel puro quadro terreno essa blocca l'attenzione sull'immediata realtà sensibile e induce a legarsi al momento presente — al piacere di questo momento — dimenticando e trascurando il futuro anche in questa vita: figuriamoci poi quanto al futuro dell'« al di là »!

3. *Si ignora Dio perché pesa la legge morale*

C'è un altro doppio motivo psicologico basilare che può indurre a disinteressarsi di Dio, a ignorarlo, o a negarlo.

Dovendo qui toccare le passioni umane, l'ordine morale e la buona fede, debbo premettere che non intendo offendere alcuno, anche perché l'influsso contro la fede in Dio, di cui

parlerò, può restare talora nel sub-cosciente. Inoltre, anche se è vero che Dio non manca di spingere tutti, con la sua grazia, alla fede (sicché sbagliano i non credenti a giustificarsi dicendo: *io non ho avuto il dono della fede*) è anche vero che la responsabilità di ognuno nella risposta di fede non può essere nota pienamente che a Dio, il quale è il solo a leggere nei cuori.

L'altro duplice motivo di disinteresse e opposizione di cui parlo, riguarda propriamente il piano *morale* e il piano *intellettuale*.

Quanto al primo sta il fatto che la prospettiva di Dio si congiunge spontaneamente a quella della sua legge e del suo giudizio per la vita futura. Certo, obiettivamente parlando, posto che Dio Creatore esista, non si può pensare niente di più utile e prezioso che essere guidati dalla sua legge, ossia dal suo volere. Ma è anche chiaro che seguire tale volere — e con ciò ubbidire alla legge morale — implica un dominio e una disciplina delle proprie tendenze e passioni e, quando occorre, un generoso rinnegamento di sé. Noi sperimentiamo infatti, nel nostro intimo, un dualismo di tendenze e di forze, radicate rispettivamente le une nelle inclinazioni della componente corporea, sempre invitanti all'appagamento dei sensi (i quali non ragionano e sentono solo l'impulso verso il proprio, specifico piacere), le altre nella riflessione, nella coscienza, nella volontà. Per vivere moralmente, secondo la volontà di Dio, occorre subordinare le prime alle seconde, imponendo alle tendenze sensibili, nei momenti di contrasto, una coercizione che può divenire anche molto pesante.

Un paragone banalissimo chiarirà il concetto. Si pensi ad un malato obbligato, per necessità terapeutica, a restare per molti giorni quasi digiuno, mentre gli sta crescendo un appetito formidabile: ecco il contrasto tra l'istintiva e cieca tendenza corporale e il saggio verdetto della ragione e della volontà. Tale contrasto è particolarmente violento nel campo della castità. La natura umana tende quindi a liberarsi da ogni strettoia, a ribellarsi alle regole morali che non permettono l'indiscriminata e libera soddisfazione delle passioni e a disinteressarsi quindi di Dio, o negarlo, per non sentirsi vincolata dalla sua legge. Il celebre André Gide (1869-1951) quando ruppe con l'educazione giovanile (anche troppo rigida) per gettarsi nella sensualità (delle più disordinate, quale invertito), escludendo dal suo quadro di vita il pensiero di Dio, confessò apertamente, appunto, l'ebbrezza di sentirsi libero, nel senso di poter attingere, senza regole, ad ogni piacere.

ABBONAMENTI

Italia	L. 10.000
Estero	L. 12.000
Sostenitore	L. 20.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 25662164 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 200 in francobolli.

Per abbonamento all'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbaten Internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 3.000